

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra Logiky

Bakalářská práce

Nikola Nalevajková

Platónův dialog Parmenidés z hlediska logiky

Plato's Parmenides from a logical point of view

Praha 2014

Vedoucí práce: PhDr. Marta Vlasáková, Ph.D.

Poděkování

Děkuji vedoucí mé bakalářské práce PhDr. Martě Vlasákové, Ph.D. za trpělivost, cenné rady, připomínky a za metodické vedení práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité zdroje a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 19. srpna 2014

Jméno a příjmení

Klíčová slova

Platón, Parmenidés, Teorie idejí, Argument třetího člověka

Key words

Plato, Parmenides, Theory of Forms, The Third Man Argument

Abstrakt

Hlavním tématem této bakalářské práce je takzvaný „Argument třetího člověka“. Jedná se o argument, který byl již za Platónova života zformulován a namířen proti jeho teorii idejí. Na tuto kritiku Platón reagoval sepsáním právě dialogu Parmenidés, ve kterém uvádí některé z námitek, které byly proti jeho pojetí idejí vzneseny, včetně argumentu třetího člověka.

Po části věnované samotnému dialogu následuje stať, ve které postupně uvádím tři různé současné pohledy na problematiku celého argumentu. Jako první zmiňuji přístup G. Vlastose. Následuje výklad toho, jak se s problémem vypořádali pánové F. J. Pelletier a E. N. Zalta, a jako poslední jsem se zaměřila na text uveřejněný M. S. Cohenem na webových stránkách Washingtonské univerzity.

Poslední stránky jsou věnované dalšímu vývoji vnímání idejí jako obecných výrazů.

Abstract

The main subject of my thesis is the so called „Third Man Argument“. It is an objection, which appeared already during Plato's life and was raised against Plato's Theory of forms. As a reaction to this argument, Plato wrote the dialogue Parmenides, to formulate it explicitly, together with other objections which attacked his forms that time as well.

After study of the dialogue itself follows a part devoted to three different attitudes to the issue of Third Man Argument, namely by G. Vlastos, E. N. Zalta and F.J. Pelletier and at last by M. S. Cohen.

On Last pages are mentioned attitudes, which see Forms as universals and sets.

Obsah

1) <i>Úvod</i>	7
2) <i>Historický kontext</i>	8
3) <i>Platón</i>	12
4) <i>Dialog Parmenidés</i>	18
5) <i>Argument Třetího Člověka</i>	24
6) <i>Obecné výrazy</i>	53
7) <i>Závěr</i>	56

1) Úvod

Jestliže se mám ve své práci zabývat „logickou analýzou tzv. argumentu třetího člověka a některých dalších argumentů obsažených v Platónově dialogu Parmenidés“, seznámím nejprve čtenáře s historickým kontextem. Představím jednotlivé myšlenkové směry, které později formovaly Platónovy postoje. Na to navážu přiblížením Platónova díla a představením jeho teorie idejí, jak ji líčí nejen v dialogu Parmenidés, ale i v jiných.

Samotný dialog je rozdělen do dvou tématických celků, já se zde budu zabývat jen tím prvním. Ten je věnován oněm námitkám vzneseným proti idejím. Platón tu prochází postupně několik slepých uliček, do kterých jeho teorie zabíhá. Kromě argumentu třetího člověka se věnuje také například dilematu, zdali se věci účastní na celé či pouze na části ideje, nebo problému s „boží nevědomostí“. V další kapitole pak čtenáře seznámím se způsoby, jak se s argumentem třetího člověka vypořádali někteří současní logikové.

Poslední stránky práce pak stručně seznámí s pojetím idejí jako obecných výrazů.

2) Historický kontext¹

Platónův dialog Parmenidés vzniká v době antiky, konkrétně někdy v první polovině 4. stol. př. n. l. Podívejme se nejdříve ve stručnosti, z jakých myšlenkových směrů vzešel a jaké nauky a filosofické postoje formovaly Platónovy názory.

První filosof, o kterém máme vůbec nějaké zprávy, byl Thalés. Jeho nauka sice Platóna přímo neovlivnila, za zmínku ale stojí jeho prvenství v teoretickém zdůvodnění „věty o Thalétově kružnici“. Zajímal se totiž ne o konkrétní geometrický útvar, ne o konkrétní kružnici či trojúhelník, ale o ten příslušný tvar jako takový, mohli bychom říci o *ideu* kružnice či o *ideu* daného geometrického útvaru.

Další Thalétovi současníci a následovníci se věnovali spíš úvahám o vzniku světa než novým matematickým objevům. Za zmínku ale i tak stojí Hérakleitos Efeský, jehož myšlenky později inspirovaly přímo Platóna. Hérakleitos označil jako výchozí pralátku oheň. Vše je nejdříve ohněm a vše se pak opět v oheň promění nebo je ohněm uchváčeno. Proto je pro Hérakleita jako podstata všeho bytí *dění*, podstata bytí každé věci je v neustálé přeměně v něco jiného, v něco opačného, protikladného. Dění je pak vlastně „směna protikladů“, kteréžto „sjednocuje harmonie“. Pro všechno ve světě je pak společný rozum, neboli *logos*, a člověk jedná jen tehdy rozumně, pokud tomu *logu* porozumí.

Za další zmínku rozhodně stojí Pythagoras (asi 572 – 494 př. n. l.). Podobně jako Thalés teoreticky zdůvodnil v praxi již dávno využívanou znalost Egyptanů o pravoúhlém trojúhelníku, dnes známou jako Pythagorovu větu. Svoji vlastní filosofii – filosofický matematismus – postavil Pythagoras a jeho stoupenci na číslech: „... *neboť síla čísla a zvláště desítky je veliká, vše plní, vše působí a je počátkem i vůdkyní božského, nebeského i lidského života a se vším se stýká... Bez ní je vše neomezené, nejisté a nejasné.*“². Čísla pro ně byla prostorovými veličinami: jednotka bodem, dvojka přímkou, trojka čtvercem neboli plochou, čtyřka krychlí neboli objemem, byly to stavební kameny, ze kterých si zbudovali celý svět. Číslo (řec. *arithmos*) bylo základním prvkem, ze kterého vše vzniklo.

Souběžně s pythagoreismem se na jihu Itálie postupně rozvíjí škola Elejská, za jejíhož zakladatele nepovažujeme nikoho jiného než Parmenida (cca 540 – 470 př. n. l.). Někteří

¹ Jako podklad pro tuto část byla použita převážně dvě díla, a to:

Tretera, Ivo: *Nástin dějin evropského myšlení*, Paseka: Praha 2006

Kratochvíl, Zdeňek: *Mýtus, filosofie a věda I. a II.*, Jůza & Jůzová: Praha 1995

² Zlomky předsókratovských myslitelů, přel. K. Svoboda, ČSAV: Praha 1962, str. 191 (zl. B 11 z Theóna)

moderní autoři, například Hegel, považují až jeho za prvního filosofa, protože odhodil stranou všechny nefilosofické náhledy a zabývá se vlastní filosofickou představou o bytí.

Co se týče existence smyslových věcí je Parmenidés za jedno s Hérakleitem: jsou výsledkem neustálého boje protikladů, podléhají změnám, vznikají a zanikají. Hérakleismus ale nerozlišuje různé úrovně bytí a na „reálné bytí“ nahlíží stejně jako na bytí smysly vnímatelných věcí a nechává ho podléhat stejným změnám, vzniku a zániku. A s tímto už Parmenidés nesouhlasí. Obyčejné proměnlivé věci jsou podle Parmenida jen „zdánlivě jsoucí“, nejsou reálné, nemají skutečné bytí, protože mohou i nebyť. Na rozdíl od toho reálné bytí je neměnné, a proto se nemůže skrze změnu dostat do stavu nebytí, nemůže se stát, že **je i není**. To, co skutečně *je*, nemůže „přestat být, ani být jiné“. Z toho pak vyplývá jeho tvrzení „**bytí je a nebytí není**“ a tím staví proti hérakleitovské filosofii dění svoji *filosofii bytí*. Bytí je tedy věčné, nekončí a nezačíná, je stálé, neměnné, je nepřetržité a nedělitelné, protože není nebytí, které by je narušilo. Bytí je **jedno**. Bytí se nemůže pohybovat, protože je všudypřítomné a všeobklopující a tedy nemá, kam by se pohnulo, jelikož nikde není nebytí, jehož místo by zaujalo. Z nenarušitelnosti bytí pak plyne striktní determinismus, který popírá jakoukoliv náhodu, protože není nic jako nebytí, co by mohlo narušit řád světa. Ovlivněno bylo i Parmenidovo pojetí poznání, říká: „*vždyť myslit a být je totéž*“³, protože nejsoucí nejsme s to ani poznat, ani je vyslovit. Jen když porozumíme *bytí* věcí, můžeme je *poznat*. Pravda je tedy nezahalené bytí.

Všimněme si ještě, jak jsou v Parmenidových myšlenkách vyjadřovány logické principy, jako A je A (bytí je bytí) nebo A není nonA (bytí není zároveň nebytím). Díky těmto svým úvahám byl Parmenidés později označen za objevitele čistého rozumu, *logu* bez náznaku mytologie a metafor. Cesta *pravdy* je tedy rozumové poznání bytí neboli jednoho. Smyslové poznání je pak cesta *mínění*, tak poznáváme mnohé měnící se věci. Tyto Parmenidovy úvahy o *jednom a mnohém* a o jejich vlastnostech pak Platón rozebírá v druhé části našeho stejnojmenného dialogu a demonstruje na nich jediný správný způsob argumentace, který nás může dovést k čisté pravdě.

Jako dalšího chci zmínit hned Parmenidova žáka, Zénóna Elejského, který smýšlení svého učitele hrdě obhajoval. Ve svých aporiích ukazoval, že jakékoliv názory a přesvědčení opačného rázu, než zastával jeho učitel, tedy obhajující jsoucnost mnohosti a pohybu, musí nutně vést ke sporu (vedou nás k bezcestí = aporia). Za tuto metodu ho později Aristotelés označil jako vynálezce dialektiky. Je zároveň i první, kdo zavádí

³ Zlomky předsókratovských myslitelů, přel. K. Svoboda, ČSAV: Praha 1962, str. 67
(zl. B 3 z Prokla a Klementa)

pojem diskontinuity. Pohyb rozkouskoval na řadu bezrozměrných a bezčasových bodů, kde těleso postupně „je“, kde se „nachází“. Tím pohybující se předmět znehybněl a pohyb se nestal ničím jiným než souhrnem klidových stavů. Jeho cílem ale nebylo pohyb popřít, chtěl ho vymezit, chtěl zjistit, jak ho vyjádřit logickými pojmy. Na tyto úvahy elejské školy, jak později uvidíme, navázal přímo Platón.

Další, pro logiku celkem zajímavou antickou skupinou byli sofisté, potulní učitelé, kteří se za určitý finanční obnos podělili o své znalosti jak jednat, myslet a mluvit. Krom seriózních postupů v rétorice ale šířili i různé logické triky a klamy, které po nich také časem byly pojmenovány jako *sofismata*. Obzvláště pozdější sofisté vynikali v tzv. *eristice* (řec. *eris* znamená *spor*), neboli ve vyvracení či dokazování různých tvrzení nezávisle na jejich skutečné pravdivostní hodnotě. Z prostředí sofistů pak nevzešel nikdo jiný než Sókratés, který ale posléze obrátil svoje myšlení proti nim.

Ve snaze vymezit Sókratovo učení narážíme na obtíž způsobenou jeho přesvědčením, že filosofii není možné zachytit písmem, díky kterému za celý svůj život nenapsal ani řádek. O jeho životě a myšlenkách se tedy dozvídáme jen nepřímou, z odkazů v dílech Aristofana, Xenofóna a Sókratova žáka Platóna. I když Platón jako jediný z uvedených tří zachycuje Sókratovo myšlení v celé jeho hloubce, jen velmi těžko se vymezuje hranice, kde ještě mluví Sókratés, a kde už mluví jeho ústy sám Platón. Řecké heslo „poznej sám sebe!“ se stalo ústředním motivem Sókratovy filosofie. Pomocí dialogu měl člověk dojít k sebepoznání, jež se skládalo ze dvou částí: negativní či destruktivní a konstruktivní, neboli maieutické (porodní). V první fázi byla vyvrácena a zpochybněna dosavadní přesvědčení, v druhé pak byla znovu vystavěna nová. I podle Hegelových *Dějin filosofie* je potřeba začínat filosofii takto, nejprve otrást vším daným, aby nás odtud vedla k přemýšlení. A stejně tak i Sókratés pak vhodným kladením otázek a vyvozováním důsledků z řečeného postupně dováděl ostatní k přesvědčení, jež byla mnohdy v přímém rozporu s jejich původním stanoviskem. Dovedl je tak k poznání vlastní nevědomosti: „vím, že nic nevím“. V tento moment pak plynule přešel k té druhé fázi, která měla pomoci „porodit“ těm, kdo byli těhotní myšlenkami. Z Aristotelových spisů pak o Sókratovi víme, že již on používal důkaz pomocí indukce a metodu definování obecných pojmů.

Na Sókrata a na jeho filosofii pak přímo navázaly malé sókratovské školy. Nejvlivnější z nich byla škola kynická. V čele se svým zakladatelem Antisthenem hlasitě kritizovala Platónovu teorii idejí slovy „*koně vidím, koňovitost však nevidím*“. Tedy uznávali pouze smyslové poznání a předjímalí tak v podstatě středověký nominalismus.

Další z posókratovských škol je škola Elidská a o něco vlivnější škola Megarská. Do jejího inventáře filosofů patří např. Eubúlídés, jehož chyták Rohatý („*Co jsi neztratil, to máš. Rohy jsi neztratil. Máš rohy.*“) sice vyvolává lehký úsměv, nicméně jeho paradox lháře se stal základním kamenem pro pozdější úvahy nad vztahem jazyka a metajazyka. Nejstručněji ho lze formulovat jako „*Já lžu*“. Tedy pokud lžu, tak mluvím pravdu, a pokud mluvím pravdu, tak lžu, a tedy tak jako tak vyvracím své tvrzení.

3) Platón

Nyní je čas se blíže podívat na jednoho z nejvlivnějších filosofů antiky, Sókratova žáka a autora předmětu mého zkoumání, Platóna. Již za svého života se Platón těšil velké vážnosti, o jeho vlivu na formování pozdější filosofie ani nemluvě. V podobě novoplatonismu se s jeho myšlením setkáváme dodnes.

Se svým původním jménem Aristoklés se narodil v roce 427 př. n. l. do staré athénské aristokratické rodiny. Pevné rodinné zázemí mu umožnilo rozvíjet se všemi směry přes literární tvorbu, hudbu, výtvarné umění až k atletice. Právě od svého učitele gymnastiky získal onu přezdívku Platón, jež byla odvozena z řeckého slova *platys*, neboli široký. Mladého Platóna zprvu nejvíce přitahovala politika a díky dobrým rodinným konexím se taková budoucnost jevila i jako velmi reálná. Když ale ve svých dvaceti letech jeho cestu zkřížil Sókratés, zájem o politickou kariéru rychle vystřídala filosofie. Jeho tvorba se díky jeho vzdělání řadí mezi vrchol antické slovesnosti a můžeme v ní krásně pozorovat reformátorské tendence, které v něm přetrvaly od raných let, kdy ještě toužil svůj život zasvětit politice.

Poté, co byl v roce 399 př. n. l. jeho učitel odsouzen k vypití číše jedu, se vydal mladý Platón na cesty. V Egyptě se mu dostalo pravděpodobně zasvěcení od mágů, v Tarentu na jihu Itálie se pak střetl s pythagorejským učením. Nejpučnější byla asi jeho výprava na Sicílii, pozvání od syrakúského tyrana Dionýsia I., na jehož dvoře chtěl vyzkoušet svoje představy o správném řízení státu. Jeho reformátorské názory ho dostaly až na trh otroků, odkud musel být vykoupen svým krajanem. Tato mocná zkušenost ho však neodradila a s novým elánem se ještě dvakrát vrátil na syrakúský dvůr, vždy nakonec rád, že vyvázl živý.

Jedním z jeho významných příspěvků bylo kolem roku 387 př. n. l. založení Akadémie, filosofické školy, která po jeho smrti působila ještě dalších 900 let. V této v podstatě první evropské univerzitě se kladl důraz především na matematiku, nasvědčoval tomu i nápis později vytesaný nad vstup: „Nevstupuj, kdo neznáš geometrii“.

Na rozdíl od jeho předchůdců, Platónovo dílo se do dnešních dní zachovalo celé a celé také bylo přeloženo do češtiny. Krom dvou spisů, *Obrany Sókrata* a *Listů*, mají všechny podobu dialogu. Určit jejich přesnou chronologii schopni nejsme, nicméně lze je rozdělit do tří období, jimiž Platón během svého života procházel.

První je „*rané sókratovské období*“, kdy je žák ještě silně ovlivňován svým učitelem. Je to spíše záznam čistě Sókratova myšlení, jedno ze tří hlavních písemných svědectví o Sókratových myšlenkách, neboť sám Sókrates za celý svůj život nenapsal ani řádek. Řadíme sem spisy jako *Kritón* (o poslušnosti zákonů), *Ión* (o básnictví), *Hippias Menší* (o výchově k mravnosti), *Euthyfrón* (o zbožnosti), *Lysis* (o přátelství), *Lachés* (o statečnosti), *Charmidés* (o uměřenosti, rozumnosti), *Hippias Větší* (o krásnu), *Menón* (o učitelnosti ctnosti, o anamnézii), *Euthydémos* (proti eristice a sofistice), *Prótagoras* (o výchově k ctnosti a mravnosti), *Gorgias* (o rétorice), *Obrana Sókrata* a *Ústava* (I. kniha).

Další období nazýváme „*období zralosti*“. Platón plně dorozvinul svoji teorii idejí, která byla poprvé formulována již v Hippiovi Větším. Řadíme sem *Faidón* (o nesmrtelnosti duše), *Symposion* (o kráse a lásce, zvláště homosexuální), *Ústava* (II. - X. kniha), *Kratylos* (o jazyce) a *Faidros* (o kráse a idejích).

V posledním „*pozdním období*“ se Platón staví ke své teorii idejí naopak kriticky a nechává se ještě více strhnout pythagorejskými postoji, např. naukou o číslech. Do tohoto období patří spisy jako *Parmenidés* (o teorii idejí), *Theaitétos* (o poznání), *Sofistés* (o pravém a zdánlivém vědění), *Politikos* (o dokonalém státníkovi), *Timaios* (o vzniku světa a o přírodě), nedokončený dialog *Kritias* (o Atlantidě), *Filébos* (o poměru slasti a dobra) a *Zákony*. O tomto spise je bezpečně známo, že je jeho posledním.

Jedním z pilířů Platónova díla je již zmíněná teorie idejí. Je vyústěním střetu několika různých, skoro až protichůdných vlivů, kterým byl Platón vystaven. První z nich je hérakleitismus, se kterým se Platón seznámil již v mládí. Ten ho naučil, že všechny smyslové vjemy jsou v neustálém pohybu, později slovy Aristotela: „... všechny jevy smyslové zkušenosti jsou v stálém toku a že o nich není vědění“⁴. Z učení elejské školy si osvojil názor, že všechn ten nestálý a měnící se svět plný smysly poznatelných věcí kolem nás je jen zdánlivý předmět naší víry, kdežto svět skutečných, neměnných a věčných jsoucen můžeme poznat pouze rozumem. Podobným způsobem nahlížel i pythagoreismus na čísla, zobrazoval je jako neměnné podstaty věcí ve své vlastní říši. Největší vliv měl ale na Platóna Sókratés, který se v rámci etiky zabýval otázkou, co tu zůstává stálé, co platí vždy a věčně? Platón tuto otázku rozšířil i za hranice etiky a tyto neměnné stálé entity uzavřel do světa idejí, mimo náš smysly poznatelný a proměnlivý

⁴ Aristotelés: *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Petr Rezek: Praha 2008, str. 49 (Met. I, 987 b)

svět. V další části mé práce si pak ukážeme, že vyhoštění idejí za hranice našeho smyslového světa se sice zdálo zprvu jako dobré řešení, na druhou stranu s sebou přineslo řadu komplikací, nad nimiž se debatuje dodnes.

Tím, že Platón uzavřel ideje do onoho nadsmyslového světa, z nich učinil jakési výchozí a objektivní entity, na kterých jsou pak smyslové věci, které zůstaly v řekněme druhotném světě, závislé. Ve svém dialogu *Timaios* Platón stanovuje ideje jako jediné entity, které lze chápat přemýšlením pomocí rozumu, neboť jsou neměnné a ve stále stejném stavu, nemaje vzniku ani zániku. Jsou jedinými, kterým náleží pravé bytí. Na rozdíl od toho smyslově vnímatelné věci kolem nás jsou druhotné a neoplývají pravou jsoucností. Podléhají neustálým změnám, vzniku a zániku, a jakožto předměty mínění bez účasti rozumu budou vždy postrádat pravého bytí. Úplným opakem idejí je *hmota*, něco jako „věčné nebytí“. Smyslové věci se pak se svým neustálým pohybem z bytí do nebytí nachází někde uprostřed. Platón tímto krokem odtržení idejí z našeho světa vytvořil první formu směru, který dnes bývá označován jako „idealismus“, někdy také jako „objektivní idealismus“.

Takto interpretovanou teorii idejí můžeme směle nazvat novou teorií bytí, nicméně Platón ji zamýšlel i jako novou teorii poznání, která se opírá o učení o nesmrtelnosti duše a o anamnézi. Poznávání je podle Platóna rozpomínání se (*anamnéze*) nesmrtelné duše na to, co zahlédla při jízdě s bohy po nebeské klenbě, na to, co zahlédla ze světa idejí. Ve *Faidru* píše, že pouze bohové mají možnost se do sytosti dívat na plně jsoucí věci, neb nejsou ovládáni smyslovou žádostivostí, na rozdíl od ostatních duší, které sice dostaly možnost účastnit se s nimi jízdy po nebeské klenbě, nicméně u nich rozum neukočíroval vůli a emoce, které duši jako rozdivočelí koně svezli dolů do našeho smyslového světa, kde se pak spojila se smrtelným tělem. Ty duše, které toho zahlédly nejvíce, se spojily s tělem filosofů, ty, které méně, s lékaři, ekonomy, rolníky a ty, které nejméně, se spojily s těly tyranů a demagogů.

V dialogu *Menón* pak uvádí, že každé poznání i *učení se* je rozpomínání se, a to u všech bytostí, i u otroků, protože i když třeba jeho duše poznala jen jednu ideu, ostatní může nalézt sám, pokud tomu věnuje dostatečnou píli. V dialogu to demonstruje na situaci, kdy Sókratés přivede otroka ke správnému řešení poměrně složité geometrické úlohy.

Trochu odlišně než k ostatním idejím přistupuje Platón k ideji krásna. Na všechny ideje jako je spravedlnost, moudrost, uměřenost se duše těžko rozpomínají, protože jejich projevy v našem světě jsou často velmi nejasné a naše chabé smysly je mnohdy nedokáží

rozpoznat. Právě na rozdíl od krásy, jejíž přítomnost ve věcech je s to rozpoznat svými smysly snad každý. Je tedy mezi idejemi nejjasnější a nejzjevnější, Platónovými slovy: „*nejpatrnější a nejmilostivější*“, proto i našimi smysly snadno odhalitelná. Pohledem na krásno se v nás probouzí láska. Milujeme nejdříve jen smyslové vjemy kolem nás, později začneme cítit lásku ke kráse ducha. A takto nás láska ke smyslovým vjemům krásy přivede až k lásce k samotné ideji krásy. Bohužel, toto poznání je přístupné pouze tomu, kdo má alespoň nějakou vzpomínku na svět idejí. U těch, kdo ji nemají, vede láska pouze k uspokojení tělesnému, nikoli k rozpoznání ideje samotné. Ti, kteří naopak onu nadpozemskou zkušenost s idejemi mají, cítí touhu po splynutí s absolutní krásou, neboli touhu po *nesmrtelnosti*. Poznání ideje života, tedy nesmrtelnosti, se snažíme dosáhnout například plozením potomstva. Jistějším způsobem hledání absolutního života jsou ušlechtilé plody ducha a dobré skutky. Platón uvádí ještě jeden, vyšší způsob, jak dosáhnout nesmrtelnosti, a to jest spojením s ideou krásna, odtržením se od smyslových vjemů a od času, zbavením se pomíjivosti. V takovémto objetí absolutního krásna je teprve touha po poznání nesmrtelnosti plně nasycena.

Mezi idejemi existuje také určitá hierarchie. Nejvýše stojí idea dobra. Platón ji ve své Ústavě přirovnává k jakémusi „božskému principu“, který přiděluje věcem bytí, jejich jsoucnost, i když samo jsoucností není. Vyniká totiž nad ní svou důstojností a mocí. Proto také je celý světový řád uspořádán tak, aby vše šlo k dobru, jež je všeho konečným cílem. Tento výrazný rys Platónova myšlení označujeme jako teleologismus nebo také jako finalismus.

Platón si byl vědom toho, že takový pohled na svět se musí většině lidí jevit jako dosti neuchopitelný. Celou svoji teorii proto přirovnal k situaci vězňů v jeskyni. Pečlivě spoutaní vězňové, jimž za zády hoří oheň, pozorují na stěně jeskyně před sebou stíny figur, napodobenin různých předmětů, které jsou přenášeny za jejich zády před zdrojem světla. Ty stíny a případné zvuky procházejících postav jsou to jediné, co vězni znají a pokládají to za jedinou pravou skutečnost. Kdyby se někomu z nich najednou dostalo osvobození a otočil se, nejdříve by byl zaslepen září ohně a až by přivykl, těžko by věřil, že procházející postavy jsou reálnější než důvěrně známě stíny. Kdyby pak ještě vyšel ven, musel by si dlouho přivykat na sluneční září a nejprve pozorovat stíny, pak teprve samotné věci a až potom by byl s to pohlédnout přímo do slunce. Až tím by se mu dostalo úplného poznání a život v jeskyni by mu najednou přišel ubohý a nezáviděníhodný. A pokud by se vrátil zpátky do jeskyně, jeho bývalí spoluvězni by ho měli za blázna, čemu že se to rozhodl uvěřit. Nevěřili by, že stíny na zdi jsou jen věci, které se jeví našim

smyslům, nechtěli by vystoupit na světlo, aby tak jejich duše mohla vystoupat za ideou dobra. Spatřit ideu dobra je totiž sice nesnadné, nicméně kdo to dokáže, uvidí, že „ona je všeho původcem, všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, a v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřit ten, kdo chce rozumně jednat, ať v soukromí, ať v obci“⁵.

Kdybychom tedy vyšli z jeskyně a dokázali pohlédnout na slunce, bude nám tu zbývat stále určitá nejasnost. A tou je vztah věcí a idejí. Platón připodobňuje věci ke „stínům“ idejí, k jejich odrazům ve vodě, tedy vidí věci jako jejich *napodobeniny*. Ideje, na kterých jsou věci závislé, jsou pak jejich *vzorem*, nikoliv příčinou, jak by se mohlo zdát. Občas se také u Platóna setkáváme s termínem „účasti věcí na idejích“, například něco, co je ctnostné, se účastní na ideji ctnosti, něco, co je velké, se účastní na ideji velikosti, kůň participuje na ideji koňovitosti atp. Někdy se též můžeme setkat naopak s výrazem „přítomnosti idejí ve věcech“. A už sám Platón viděl v tomto vztahu jistou obtíž, a to jak v koncepci podobnosti (argument třetího člověka), tak v koncepci participace (dělitelnost vs. jednota idejí).

všechny tyto problémy své teorie Platón přdestírá právě v dialogu Parmenidés, kterému se budeme věnovat v následující kapitole. Prozatím řekněme jen to, že se v něm oba, jak Parmenidés, tak Sókratés shodují, že kdo by se vzdal teorie idejí kvůli těmto komplikacím, znemožní si tím další filosofování.

Tento nikdy uspokojivě nezodpovězený otazník ohledně vztahu idejí a jednotlivin podobně jako otázka, jak vlastně samotnou existenci idejí uchopit, byl vždycky tenkým ledem jakéhokoliv platonismu. Stejně otazníky způsobily i středověký spor o univerzálie, v moderní filosofii vedly ke skoro protichůdným interpretacím celé Platónovy teorie. Logická interpretace vidí ideje pouze jako myšlenková jsoucná, pouze jako obecné pojmy, naproti tomu metafyzická interpretace přikládá idejím skutečnou, reálnou existenci.

Co je dále důležité zmínit v rámci Platónova díla je pojem *dialektika*. Slovy samotného Platóna: „*Dialektikem nazývám toho, kdo se umí ptát a odpovídat.*“⁶. V řečtině slovo „*dialegomai*“ znamená „*rozmlouvám*“, což Platón po Sókratově vzoru

⁵ Platón: Ústava, s využitím překl. Emanuela Peroutky přel. Fr. Novotný, Oikoymenh: Praha 2001, str. 216 (VII 3 517 c)

⁶ Platón: Kratýlos, přel. Fr. Novotný, Oikoymenh: Praha 1994, str. 24 (390c)

rozšířil na dialog a označil to jako od začátku vyličenou cestu duše rozpomínání se na ideje, neboli „*beze všech vjemů usuzováním dospět k samé podstatě každé věci*“⁷.

Poslední úsek Platónova díla, který chci zmínit, je jeho pohled na řízení státu a na „ideální“ stát jako takový. Platón se této problematice věnuje ve svém posledním díle *Zákony*, v *Ústavě* a v dialogu *Politikos*. Onu hierarchii duší rozvrženou podle toho, kolik idejí stihla která spatřit při jízdě po nebeské klenbě, aplikoval na obyvatele svého ideálního státu a obraz, který mu vyšel a který vede podle něj k fungující obci, vypadá následovně: stát je jako jeden organismus, jedno tělo, ve kterém je každému orgánu, neboli společenské vrstvě, přidělena práce a povinnosti podle toho, jakou funkci orgán v těle zastává, tedy jakými ctnostmi duše občanů dané vrstvy oplývá. Harmonické fungování celého státu má pak na svědomí *spravedlnost*, jakožto jedna z nejdůležitějších antických ctností. Díky ní se každé složce státu dostane přesně toho, co zasluhuje, a nevzniká prostor pro nesváry. Z tohoto Platónova obrazu ideálně fungujícího státu pak později braly inspiraci všechny totalitní režimy, a to včetně myšlenky cenzury. Je prý totiž potřeba držet kontrolu nad básníky, „*aby ve svých básních vytvářeli obraz dobrých mravů, anebo aby vůbec u nás nebásnili*.“⁸.

⁷ Platón: *Ústava*, s využitím překladu Emanuela Peroutky přeložil Fr. Novotný, Oikoymenh: Praha 2001, str. 233 (VII 13 532 b)

⁸ tamtéž, str. 88, (III 12 401 b)

4) Dialog Parmenidés

Nyní tedy můžeme směle obrátit pozornost směrem k hlavní části mé práce, a sice dialogu Parmenidés, dílu, které řadíme, jak bylo výše řečeno, na začátek „*pozdního období*“ Platónovy tvorby⁹. Dílo zachycuje téměř jistě nikdy neuskutečněnou konverzaci mezi asi čtyřicetiletým Zénónem, přibližně o generaci starším Parmenidem, mladým Sókratem a ještě mladším Aristotelem (nikoli filosofem, nýbrž historickou postavou patřící v letech 404-403 př. Kr. do oligarchické třicítky).

Dialog začíná situací, kdy Kefalos a dva jeho krajané zajímající se o filosofii přicházejí z Klazomen do Athén, hledající Antifóna, který prý zná rozmluvu Sókrata, Zénóna a Parmenida, protože ji mockrát slyšel od Pythodóra. Na náměstí potkávají jeho nevlastní bratry Adeimanta a Glaukóna, kteří je zavedou do Antifónova domu v Melitě. Antifónovi se do nesnadného úkolu nejprve nechce, po chvíli se ale nechává přesvědčit a pouští se do vyprávění.

Antifónovo líčení zachycuje moment v době Athénskeho svátku Veliké Panathénaje, na který sem přišli i Zénón a Parmenidés, nesouce s sebou Zénónovy texty, jejichž předčítání si přišel poslechnout do Pythodóra domu i mladý Sókratés. Bylo to prý už ke konci Zénónova čtení, když do místnosti vešel sám Pythodóros s Parmenidem a Aristotelem po boku.

První část dialogu zahájil Sókratés návratem zpět na začátek předčítaného spisu, kde Zénón vysvětluje, proč jsoucen nemůže být mnoho: „*Jakpak to, Zénóne, myslíš? Jestliže je jsoucen mnoho, pak že musí býti i podobná i nepodobná, to však, že je nemožné; neboť že není možno, ani aby věci nepodobné byly podobné, ani podobné nepodobné – tak to myslíš, že ano?*“¹⁰

Kdyby jsoucen totiž bylo mnoho, mohlo by se stát, že by některá byla zároveň podobná i nepodobná a to není možné, protože nelze, aby věci byly zároveň podobné i nepodobné. Jinými slovy podle Zénóna nelze, aby jakkoli existovala mnohost, protože s ní by vznikly protiklady a některé věci by pak mohly být obojím naráz a to se jeví jako nepřijatelné.

Sókratés mu na to moudře namítá, že nic nebrání tomu, aby nějaká věc měla opačné vlastnosti, Sókratovými slovy „*účast v opačných idejích*“. Protože jestliže existují ideje

⁹ Podle Treterova *Nástinu* Parmenidés patří do pozdního období, např. ale podle Stanfordské filosofické encyklopedie patří do jeho druhého období zralosti. Anglická wikipedia ho řadí spolu s Ústavou, Theaitétosem a Faidrem do středo-pozdního období.

¹⁰ Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh 1996, str. 16, 127 e

samy o sobě, mimo věci, které v nich pak mají účast, pak to, že nějaká věc má účast ve více idejích, například jak v mnohosti tak v jednom, neznamená, že se idea Mnohosti stává totožná s ideou Jednoho, nýbrž že se daná věc může jevit jak jako celek, tak i jako soubor částí. V textu je uveden příklad na samotném Sókratovi: jakožto jeden muž ze sedmi přítomných bude mít určitě účast v Jednotě, když ale budeme chtít ukázat také jeho účast v Mnohosti, jednoduše rozlišíme jeho pravou a levou stranu, horní část těla a dolní, předek a záda, a v tu chvíli máme kýžených mnoho částí. Přitom ale se nepopíratelně sama idea Jednoti a její protiklad idea Mnohosti nijak nestaly totožnými a rozhodně žádným výrokem o Sókratovi, který má účast v obou, netvrdíme jejich splynutí. Tedy ideje samy o sobě jsou neměnné a stálé a nic jako jejich míšení není možné, nicméně už nic nebrání jejich libovolnému proplétání se ve věcech, které na nich mají účast, protože to nijak neotřásá stálostí samotných idejí. Takto se to Sókratovi jeví jako smysluplné, nesouhlasil by však, kdyby Zénón měl na mysli svým tvrzením fakt, že to, že se nějaké opačné ideje potkají v jedné věci, způsobí jejich smíšení a „*jedno samo o sobě se stane mnohým*“.

Zénón a Parmenidés s úsměvem na tváři vyslechli Sókratovu teorii, chtějící vědět, jaké všechny ideje samotné o sobě, oddělené od věcí, Sókratés rozlišuje. Jsou to pouze abstraktní rysy, jako spravedlnost, krása, dobro, anebo to jsou i vlastnosti či charakteristiky smyslu vnímatelných věcí, jako člověkovitost, stolovitost, ohňovitost a podobně? Sókratův postoj vůči první skupině je jasně kladný, zdali ovšem i druhá skupina vlastností je reprezentována samostatnými idejemi, to už si jist není, spíš právě naopak. Od Parmenida se sice konkrétní odpověď nedozvídáme, nicméně jeho úsměv a podotknutí Sókratova mladého věku naznačuje přesvědčení, že je to se všemi vlastnostmi stejně a že každý pozorovatelný rys, každá vlastnost odpovídá nějaké ideji.

Nyní chce Parmenidés postupně dovést Sókrata k pochopení obtíží, které vznikají, jsou-li ideje chápány tak, jak jím byly popsány výše, „*samy o sobě*“.

První z obtíží, na kterou toto pojetí idejí naráží, je dilema nad tím, zdali má věc účast v **celé**, nebo pouze v **části** nějaké ideje, protože jiná možnost účasti není.

Vezměme nejdříve první variantu. V každé jednotlivé věci, kterou podle té ideje pojmenováváme, je daná idea přítomna celá. Tím jednotlivina získá přesně stejnou kvalitu, jakou představuje idea. Jenže ty věci, které v ní mají účast, jsou od sebe navzájem odloučeny, poněvadž jsou mnohé. Pak ale, protože idea je tedy jedna přítomna v mnohém, které je od sebe navzájem odloučeno, je skrze to i idea najednou mnohá, což je v rozporu s požadavkem na její jedinečnost.

Podívejme se tedy, co se stane, bude-li v jednotlivinách pouze část dané ideje. Vezměme například ideu Velikosti. Tu rozdělíme na části, které budou nutně menší, než původní celek. Když pak budeme nazývat nějakou věc velkou, bude velká díky nějaké „malé“ části, což je trochu paradoxní, aby se něco stalo „velkým“ přidáním něčeho „menšího“. Stejně tak pouze část ideje Rovnosti neučiní nějakou jednotlivinu správně rovnou, protože pouze část té ideje bude „menší“ než Rovnost celá, tedy Rovnosti „nerovná“, a tudíž i na té části participující věc bude tím pádem „nerovná“, což je absurdní. A obdobně je to i s Malostí a s dalšími idejemi, protože při oddělení nějaké jejich části, v té části logicky nebude zachována kvalita, jakou disponuje idea celá, a tedy participace na té části ideje povede k absurdním vlastnostem (věci budou totiž větší něčím menším, rovné něčím nerovným, menší tím, že se k nim něco přidá apod.).

Evidentně tedy, část je málo a celá je moc. Obě cesty nějak porušují jednotné, neměnné a nedělitelné bytí idejí. Problém můžeme částečně vyřešit tím, že nebudeme ideu vnímat jako „jednu v mnohém“, ale jako „jednu **nad** mnohými“, čímž ji oddělíme od jednotlivin jako nějaký vyšší druh. Stejně ale, jakým způsobem na ní pak budou mít věci účast? V textu dialogu ještě Sókratés navrhuje, že by se mohlo nahlížet na ideje jako na denní světlo, které dělením neubývá a pořád je jedním. Toto vysvětlení se na první pohled zdá jako celkem správné objasnění povahy idejí. Takto by to totiž byly jakési neomezené zdroje své vlastnosti, stejně jako je slunce zdrojem svého svitu, které by se pak mohly neomezeně promítat do libovolného množství jednotlivin, aniž by nějak ztratily na své intenzitě a celistvosti. Parmenidés na jeho návrh opáčí přirovnáním slunečního světla k plachtě, která spočívá na množství lidí, a evidentně na každém jen svou částí. Podobně smýšlí například i Spiro Panagiotou ve svém spise z r. 1987¹¹, kde říká, že přeci ty samé sluneční paprsky nesvítí na všechna sluncem ozářená místa a že každou osvětlenou plochu má na svědomí jiný svazek paprsků.

Dilema nad účastí na celé nebo pouze na části ideje ale není jediným problémem plynoucím z náhledu na ideje jako na samostatně existující entity. Když pozorujeme velké věci, rozpoznáváme v nich jakýsi společný rys, a sice onu Velikost. Budeme mít tedy logicky tendenci vnímat Velikost jako něco oddělitelného, co je ve všech těch věcech stejné, co mají společné. Můžeme z nich tedy tu ideu Velikosti abstrahovat a tím z ní učiníme něco samostatně stojícího vedle našich velkých věcí, nebo tedy přesněji, nad nimi. Toto Parmenidés dále rozvíjí: „Ale co když se týmž způsobem souborně podíváš

¹¹ Panagiotou, Spiro (1987). Socrates' 'Defiance' in the "Apology". *Apeiron* 20 (1):39 - 61.

svou duší na samu ideu velikosti a na ty jiné veliké věci, zdalipak se neobjeví zase jakási jedna velikost, jejímž působením se všechno to jeví velikým?“¹² Tedy jakmile oddělíme ideu Velikosti od velkých věcí, vznikne nám hned další nová idea, kterou bude sdílet Velikost a velké věci, vznikne nám nová idea Velikosti, díky které budeme vnímat Velikost a velké věci jako velké. A takto se nám bude postupně objevovat nekonečně mnoho nových a nových idejí, „a tak už nebude každá z idejí jedna, nýbrž bude jich nekonečné množství“¹³. A nebude to způsobeno mnohostí účastníků se věcí, ale účastí idejí na idejích. Tento argument proti teorii idejí byl později označen Aristotelem jako **Argument třetího člověka** a jeho strukturu a relevanci se budeme věnovat podrobněji později.

„Ale Parmenide, řekl Sókratés, každá z těchto idejí je bezpochyby pomysl a nikde jinde jí nenáleží se vyskytovat nežli v duších; takto by totiž byla každá vsutku jedna a již by se s ní nedělo, co bylo právě řečeno.“¹⁴

Sókratés tedy zkouší hledět na ideje jako na **pomysly**. Domnívá se, že pokud se ideje stanou něčím, co je uchopitelné a poznatelné pouze naší myslí a nestojí samo o sobě, předejde absurditám zmiňovaným výše. Anglické výklady užívají jako ekvivalent pomyslu výraz „thought“, tedy „myšlenka“, což je možná uchopitelnější pojmenování. Každá myšlenka pak musí být „o něčem“, těžko si představit myšlenku netýkající se ničeho. Parmenidés vidí jako předmět té myšlenky nějakou jednotnou a jedinečnou entitu, ideu. Jenže jestliže je každá idea pomyslem nebo myšlenkou, pak je každá idea myšlenkou o ideji, a takto se nám pěkně oknem vrací ten nekonečný řetězec idejí, který se předtím Sókratés snažil vyhodit dveřmi. K tomu ještě Parmenidés dodává, že jestliže jsou tedy ideje přítomny ve věcech a jsou zároveň myšlenkami, pak jsou všechny věci složeny z myšlenek. Jenže nemůžeme mít myšlenku bez toho, aby jí něco myslelo, mít myšlenku bez myšlení by bylo absurdní. Takže všechny myšlenky přítomné ve věcech musí být předmětem něčího myšlení, myšlení těch věcí, tedy všechny ty věci musejí myslet, což je také nesmysl.

Sókratés ještě zkouší vidět ideje jako vzory a naopak ty jiné věci jako jejich napodobeniny a účast jednotlivých věcí na idejích je pak připodobňování se těch věcí k nim. Jenže hned na druhý pohled už lze opět vidět ten roztáčející se nekonečný regres plodící nekonečné množství vzorů díky podobnosti s jejich napodobeninami. Tedy bude-

¹² Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoyomenh 1996, str. 22, 132 a

¹³ tamtéž, str. 22, 132 b

¹⁴ tamtéž, str. 22, 132 b

li idea podobna tomu, co v ní má účast, což bude, protože každý vzor má se svou napodobeninou nějaký společný rys, což je náhodou to, díky čemu ta podobnost nastává, ta idea sama, budou nám takto vznikat další a další ideje, jakožto společné rysy vzorů a jejich napodobenin.

Jako nejzávažnější problém teorie, jehož zdrojem je především náhled na ideje jako na od věcí odděleně existující entity, ale Parmenidés neoznačil „*třetího člověka*“ nebo dilema nad jejich celou či pouze částečnou účastí ve věcech. Podle něj nejpodivnější ze všech je fakt, že by bůh nerozuměl pozemským záležitostem, že by tak zbavil boha vědění:

„Protože, Sókrate, myslím, že bys i ty i jiný, kdokoli tvrdí, že jest jakási jsoucnost každé věci sama o sobě, uznal nejprve, že žádná z nich není v nás. ... Jistě tedy i všechny ty ideje, které svým vzájemným poměrem jsou to, co jsou, mají svou jsoucnost samy ve svém vzájemném poměru, a ne v poměru k tomu, co je u nás, ať si to kdo pokládá za napodobeniny nebo za cokoliv jiného, v čem my máme podíl a podle čeho dostáváme jednotlivá jména; naopak tyto vztahy, které jsou u nás a jsou soujmenné s oněmi, zase mají poměr k sobě vespolek a ne k ideám, a všechny vztahy, které se takto jmenují, náleží k sobě samým a ne k oněm.“¹⁵

Toto Parmenidés vysvětluje na příkladu s otrokem a pánem. Pán je pánem otroka jako člověka, nikoli Otrokovitosti jako ideje. Stejně tak otrok je otrokem pána jako člověka a nepodléhá samotné ideji Pána. A naopak zase idea Otrokovitosti je ve vztahu k ideji Pána, a nikoliv k pánovi jako člověku, „*Jistě tedy i vědění vůbec jako idea se vztahuje k pravdě jako ideji? – Ovšemže.*“¹⁶. Tedy ideje se zdají být vždy ve vztahu s jinými idejemi a těžko mohou být ve vztahu s něčím u nás a stejně tak věci kolem nás budou opět ve vztahu s jinými pozemskými věcmi, ne s idejemi samotnými. Protože my, jak se tedy zdá, nemáme podíl v ideji vědění, a tedy skrze ni nejsme s to poznat ani jakoukoliv jinou ideu, jako třeba Krásno či Dobro. Vypadá to, podle této námitky, že jediné, co jsme schopni rozpoznat, jsou projevy těch idejí ve věcech kolem nás.

To, že my nedosáhneme naším vnímáním k samotným idejím, ještě není tak překvapivé, ovšem když se na tuto situaci podíváme z druhé strany, začne se to celé zdát opravdu podivné. Ideje jsou tedy jakási nejvyšší jsoucna, jejichž znalost má jen bůh, protože kdo jiný by měl oplývat nejpresnějším a nejjasnějším věděním nežli on? Jenže jestliže je tomu tak, pak protože ideje jsou pouze ve vztahu zase k jiným idejím a

¹⁵ Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenth 1996, str. 24, 133 c-d

¹⁶ tamtéž, str. 25, 134 a

nemohou být ve vztahu k žádným věcem u nás, pak ani bůh díky své účasti v ideji vědění, a tím i ve všech dalších idejích, nemůže být nijak ve vztahu k našim pozemským záležitostem. Neexistuje způsob, jak by je mohl poznat. A to je evidentně ve sporu s všemohoucností, jaká je bohu tradičně prisuzována, Sókratovými slovy: „*Ale to je snad příliš podivná myšlenka, jestliže někdo zbaví boha vědění.*“¹⁷

Tedy všechny tyto a ještě mnohé jiné nesnáze přicházejí, jakmile idejím přiřkneme povahu samostatně existujících jsoucen. Na druhou stranu se ale oba filosofové, jak Parmenidés, tak Sókratés, shodují, že kdyby nestanovili ideje právě takto, jako ty oddělitelné společné rysy věcí, najednou by nebylo o čem mluvit a znemožnili by si tak další filosofování: „*Avšak, řekl Parmenidés, dejme tomu, Sókrate, že zase někdo nepřipustí, že jsou ideje jsoucen, hledě na všechny nesnáze právě ukázané a na jiné takové, a nestanoví zvláštní ideu každé jednotlivé věci: tu ani nebude mít, kam by obrátil své myšlení, když nepřipustí, aby byla **idea každého ze jsoucen stále táž**, a tak docela zničí působnost dialektiky. Něco takového jsi jistě, jak se mi zdá, sám pocítil ještě lépe.*“¹⁸ Protože když žádná věc nebude mít s ničím nic společného, vše bude nesrovnatelné, nepopsatelné a nebude možné nic k ničemu vztáhnout, nebude možné nic říct. Sókratés přiznává, že řešení tohoto úskalí je mu zatím na hony vzdálené, na což mu Parmenidés dává vysvětlení, že se zatím málo pocvičil v „*dialektickém zkoumání*“, a doporučuje mu, aby tak učinil, dokud je ještě mlád, jinak že mu pravda zůstane navždy skryta: „*Jest však třeba kromě toho dělati ještě i toto, chceš-li se lépe vycvičiti, nejenom předpokládati, že jednotlivá věc jest, a pak zkoumati, co z toho předpokladu vychází, nýbrž také předpokládati, že tatáž věc není.*“¹⁹

V tomto bodě se tedy dostáváme k druhé a podstatně delší části celého dialogu, a sice k Parmenidově názorné ukázce postupu, jakým je možné se dobrat skutečně čisté pravdy. Touto, jak sám říká „*náročnou proceduru pro starého člověka*“, postupně prochází všechny možné důsledky vyplývající jak z platnosti, tak z neplatnosti daného předpokladu. Roli odpovídajícího na Parmenidovy otázky a dedukce přebírá Aristotelés, jakožto nejmladší ze všech zúčastněných, a spolu se pouští do úvah nad tím, co jest „**jedno**“ a jaké důsledky jeho existence či neexistence přináší.

My ale nyní obrátíme naši pozornost zpět směrem k začátku dialogu a podíváme se podrobněji na onen začarovaný regres označovaný jako „Argument Třetího Člověka“.

¹⁷ Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenth 1996, str. 26, 134 e

¹⁸ tamtéž, str. 27, 135 b-c

¹⁹ tamtéž, str. 28, 136 a

5) Argument Třetího Člověka

Než se pustíme do samotné analýzy Argumentu, shrňme si pro přehlednost ještě jednou povahu Platónových idejí. Jsou to tedy samostatně existující od věcí oddělené entity stojící mimo náš smysly poznatelný svět, jejichž projevy můžeme rozpoznat v jednotlivých věcech kolem nás a ty věci pak skrze svoji účast na idejích dostávají podle nich jména. Platón dokládá jejich existenci např. ve spise *Faidón*, kde je představuje jako příčiny stavů věcí: „*Hodlám se tedy pokusit ti ukázati ten druh příčiny ... a vracím se k oněm mnoho přetřásaným myšlenkám, předpokládaje totiž, že jest jakési krásno samo o sobě a tak i dobro, velikost a všechno ostatní*“²⁰, a dále pak: „... *Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu; a tak soudím o všech věcech*“²¹, „...*že krásné věci jsou krásné krásnem. ... A tedy velikostí jsou veliké věci veliké a větší větší a malostí menší věci menší*“²².

S takovýmto pojetím idejí jde ale ruku v ruce řada problémů. Tím nejdiskutovanějším z nich je již uvedený **Argument třetího člověka**²³. Jak už jsem zmínila výše, s tímto označením se setkáváme až později u Aristotela a jedná se o princip nekonečného regrese, který byl v tehdejší Řecku poměrně populární, i Aristotelés ho v *Metafyzice* zmiňuje jako něco všeobecně známého a běžného a dále ho nerozvádí: „*Mimoto důslednější myšlení uznává také ideje jednak pro vztah, jež nepokládáme za samostatný rod, jednak odůvodňuje jsoucnost ,třetího muže*“.²⁴

Napříč literaturou se dnes setkáváme s různými způsoby analýzy celého Argumentu od množství autorů. Jako první zde chci uvést Vlastosovu interpretaci²⁵. Jak sám ve svém článku říká, postavil se k problematice třetího člověka způsobem, jakým do té doby ještě nikdo. Podívejme se tedy jakým. Abychom podle něj došli správné analýzy Argumentu, musíme se vrátit k textu dialogu, k pasáži, kde Parmenidés vysvětluje Sókratovi, jak se to má s idejemi: „*Myslím, že pokládáš každou ideu za jednu vycházející od této myšlenky: když se ti ukáže množství jistých věcí velikými, zdá se ti, když se na ně souborně podíváš,*

²⁰ Platón: *Faidón*, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikymenh 2000, str. 70 (100 b)

²¹ Tamtéž, str. 70 (100 c)

²² Tamtéž, str. 71 (100 e)

²³ Řecky τρίτος άνθρωπος, v anglické literatuře je označován jako „Third Man Argument“. Já zde budu pro jeho označení občas používat výraz „Argument“, občas zkratku ATČ.

²⁴ Aristotelés: *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž, Petr Rezek: Praha 2008, str. 57 (Met. I, 990b 16)

²⁵ Vlastos, Gregory (1954). The third man argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63 (3):319-349.

že tu je jakýsi jeden a týž vid, a proto se domníváš, že velikost je jedna idea.“²⁶. Toto je tedy první krok argumentu a Vlastos ho zjednodušuje do následujícího tvaru:

- (A1) *jestliže se množství věcí a, b, c jeví jako F , pak musí existovat nějaká jedna idea F , F -ovitost, díky které chápeme a, b, c jako F ;*

kde F označuje libovolnou vlastnost a F -ovitost („ F -ness“) příslušnou ideu.

Parmenidovo pokračování už jsem sice v předešlé kapitole jednou citovala, pro přehlednost si ho ale uveďme ještě i zde. Říká: „Ale co když se tímž způsobem souborně podíváš svou duší na samu ideu velikosti a na ty jiné veliké věci, zdalipak se neobjeví zase jakási jedna velikost, jejímž působením se všechno to jeví velikým?“²⁷.

Nyní se tedy k velkým věcem přidala i idea Velikosti, která byla abstrahována v předchozím kroku, a objevila se tu tak další idea, na které participují ony velké věci a naše první Velikost. Obecně tedy:

- (A2) *jestliže a, b, c a F -ovitost jsou všechny F , pak musí existovat další idea, F_1 -ovitost, díky které chápeme a, b, c a F -ovitost všechny jako F .*

Tedy v A2 máme na rozdíl od A1 ideu F mezi F -věcmi a a, b, c a F -ovitost se nám jeví jako F ne díky F -ovitosti, ale díky nové ideji, F_1 -ovitosti. Podobně bychom pak dalšími kroky získávali další a další ideje F_2 -ovitost, F_3 -ovitost, ..., F_n -ovitost, jejichž objevení a přidání k dosavadní skupině individuí majících vlastnost F by vždy přineslo další, novou F_{n+1} -ovitost, tedy přesně jak to popisuje Parmenidés ve (132b).

Takto se to tedy má s idejemi. Abychom ale obhájili A1 jako první krok a A2 jako druhý krok našeho Argumentu, je potřeba doplnit podle Vlastose skryté předpoklady, které nám zajistí, plynulý přechod od jednoho k druhému.

Jako první se podívejme na předpoklad **auto-predikace**:

- (A3) *Jakákoliv idea se může účastnit sama na sobě, Velikost je sama velká, F -ovitost je sama F .*

²⁶ Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoyomenh 1996, str. 22, (132 a)

²⁷ tamtéž, str. 22, (132 a)

Toto je nezbytné pro platnost antecedentu A2: kdyby se idea neúčastnila sama na sobě, tj. neměla by tu vlastnost, kterou reprezentuje, neplatilo by „*jestliže a, b, c a F -ovitost jsou všechny F* “. Velikost se tedy nejeví o nic jinak veliká, než ostatní velké věci, a podle Vlastose je možné se domnívat, že to stejně viděl i Platón.

Dále Vlastos uvádí, že kromě A3 je v Argumentu skrytě zahrnutý ještě další předpoklad, a to předpoklad o **ne-identitě**:

(A4) *Jestliže cokoliv vykazuje určitou vlastnost, nemůže to být identické s ideou té vlastnosti, na základě které se to jeví takové. Obecně jestliže x je F , x nemůže být identické s F -ovitostí.*

Tedy jestliže se nám něco jeví jako velké, ta velikost toho nemůže být identická s danou věcí. Proto tedy pokud Velikost je velká, pak její velikost nemůže být identická sama se sebou a musí tu existovat něco dalšího, díky čemu se ta první idea Velikosti a ostatní velké věci jeví jako velké, potřebujeme něco jako *Velikost₁*. Tento princip též není v nikde v textu explicitně uveden a není tomu tak ani v jiném dialogu, podle Vlastose je však evidentní, že je předpokládán. Kdyby tomu tak totiž nebylo, přechod od antecedentu A2 „*jestliže a, b, c a F -ovitost je všechno F* “ k jeho konsekventu „*existuje další idea F_1 -ovitost, díky které je a, b, c a F -ovitost všechno F* “ by přestal být pravdivou implikací. Jestliže tedy chceme zachovat pravdivost kroku A2, A4 je nevyřčená součást jeho antecedentu.

Obě nové premisy, jak A3 tak A4, jsou implicitně předpokládány v A2, avšak když je postavíme jako pravdivé vedle sebe, vidíme, že tvoří spor. Vezměme A3 ve tvaru: *F -ovitost je F* , a A4 jako: *když x je F , x nemůže být identické s F -ovitostí*. Nyní dosadíme *F -ovitost* za x v A4, získáváme:

(A5) *Jestliže F -ovitost je F , F -ovitost nemůže být identická s F -ovitostí.*

A z toho za předpokladu, že platí A3, můžeme odvodit tvrzení, že „ *F -ovitost nemůže být identická s F -ovitostí*“, což je spor. Proto tedy jeden z předpokladů, buď A3 nebo A4, musí být nepravdivý.

Jedna z cest navrhaná Vlastosem, jak se vyhnout tomuto úskalí, je reformulovat A4 na A4a:

(A4a) *Jestliže cokoliv vykazuje určitou vlastnost, nemůže to být identické s ideou té vlastnosti, na základě které se to jeví takové. Obecně jestliže x je F , x nemůže být identické s F -ovitostí, ale pouze v případě, kdy hodnota x jsou jednotliviny $a, b, c \dots$*

Na rozdíl od A4 jsou tedy zde ideje vypuštěny z množiny věcí, o kterých ne-identita hovoří. Tímto nahrazením A4 za A4a zmizí spor s A3, který byl zapříčiněn substitucí ideje F za x , protože A4a se na ideje nevztahuje. Pro jednotliviny se nic nezměnilo a předpoklad ne-identity stále platí. Na rozdíl od toho pro ideje jsme ztratili pravidlo, které způsobovalo jejich nekonečné štěpení. Nyní nás nic nenutí v každém kroku argumentu tvořit novou ideu a nic nám nebrání v tvrzení, že a, b, c a F -ovitost se jeví jako F díky F -ovitosti samotné, a existence F_1 -ovitosti v druhém kroku zůstává nedokázaná a kvůli tomu pak i v dalších krocích existence F_2 -ovitosti atd. Zmizel nám tedy spor i nekonečný regres. To se jeví jako docela příjemný výsledek, na druhou stranu když se podíváme na strukturu argumentu, na jeho dva kroky, jen těžko bychom dokázali obhájit přechod od předpokladů A1, A3 a A4a k A2. Teď nás totiž opravdu nic nenutí říct, že *jestliže a, b, c a F -ovitost jsou F , pak existuje nějaká jiná idea než F -ovitost, díky které vnímáme a, b, c a F -ovitost jako F* . Určitý způsob nastolení rovnováhy v teorii idejí to tedy je: odstraňuje to spor mezi předpoklady a zároveň ukazuje nesprávnost celého Argumentu.

Principiálně stejný regres se nám v dialogu roztáčí o pár stránek dál ještě jednou, a to po Sókratově návrhu vymezit vztah mezi idejemi a jednotlivinami jako podobnost. Sókratés navrhuje hledět na ideje jako na vzory a na věci na nich se účastníci jako na jejich napodobeniny: „... *nejspíše se to má podle mého zdání takto. Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli to, že jsou jim připodobněny.*“²⁸ Parmenidés ale, tuše již hrozící nebezpečí nekonečného regresu, Sókrata varuje: „*Zdalipak není zcela nutné, aby podobné s podobným mělo jedno a totéž společné? – To je nutné. – Tedy to, co mají podobné věci společného, aby byly podobné, zdalipak to nebude sama idea?*“²⁹ A bystrý čtenář již cítí vůni nekonečna. Stejně jako v předcházejícím případě, jakmile se nám objeví vedle nějaké sbírky věcí samostatně idea, jakožto něco všem těm věcem společného, v tu chvíli ji můžeme do té sbírky přidat

²⁸ Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenth 1996, str. 23, (132 d)

²⁹ Tamtéž, str. 23, (132 e)

a skrze to získat další entitu, kterou má ta přidaná idea společnou s tou sbírkou věcí. V další části svého článku Vlastos pomocí nástrojů, které obrátil již proti první verzi ATČ, analyzuje i tento argument. V prvním kroku tak zároveň i vyjadřuje svoji „Copy-Theory“, neboli „Teorii Podobnosti“:

(B1) **Copy-Theory:** *Jestliže a a b si jsou podobné (jsou obě F), pak musí existovat nějaká idea, F -ovitost, na které mají obě účast díky své podobnosti: a a b se musí podobat F -ovitosti, stejně jako se napodobeniny podobají svému vzoru.*

Navíc tu platí určitá symetrie:

(B1.1) *Jestliže se a podobá F -ovitosti (tím, že je F), F -ovitost se musí podobat a (tím, že bude také F).*

I druhý krok bude analogií k A2:

(B2) *Jestliže se a a F -ovitost podobají (jsou obě F), musí existovat další idea, F_1 -ovitost, na které mají obě účast díky své podobnosti: a a F -ovitost se musí podobat F_1 -ovitosti, stejně jako se napodobeniny podobají svému vzoru.*

Toto jsou tedy jednotlivé kroky druhé verze Argumentu. Z předpokladu, že když se sobě dvě věci podobají nějakým rysem, třeba F , B1 vyvozuje existenci ideje F , F -ovitosti, zatímco B2 vyvozuje za předpokladu existence F -ovitosti existenci jiné ideje, nějaké další, F_1 -ovitosti. Antecedent B2 nám implicitně přináší B3, neboli předpoklad **auto-predikace**:

(B3) *F -ovitost je F .*

B3 je premisa opět nezbytná pro pravdivost antecedentu B2, protože kdyby F -ovitost nebyla F , nepodobala by se v tomto ohledu a , které si je právě v tomto ohledu podobné s F -ovitostí. Ale proč by měla podobnost F , kterou sdílí F -ovitost a a , vyžadovat

podobnost ještě s jinou ideou, různou od F? Důvodem k tomu je podle Vlastose další skrytá premisa, předpoklad **ne-identity**:

(B4) *Jestliže x je F, x nemůže být identické s příslušnou ideou, s F-ovitostí,*

neboť kdyby toto nebyla pravda, nic by nebránilo F-ovitosti a **a**, aby se díky F-ovitosti jevíli jako F, a nic by nám negarantovalo vznik F₁-ovitosti. Ale B3 a B4 jsou evidentně dohromady sporné. Když dosadíme za x v B4 F-ovitost, dostaneme B5:

(B5) *Jestliže F-ovitost je F, pak F-ovitost nemůže být totožná s F-ovitostí,*

ze kterého pak za předpokladu, že B3 je pravdivé, tedy že F-ovitost je F, můžeme odvodit závěr že „F-ovitost nemůže být totožná s F-ovitostí“. A to je spor. Tedy tato teorie vyžaduje po F-ovitosti býti F a zároveň nebýti F, protože když by byla F, musela by být kopií F-ovitosti, ale nic nemůže být kopií sebe sama díky B4.

I tady lze použít trik s nezahrnutím idejí mezi prvky substituovatelné za x v B4. Získáme tak B4a:

(B4a) *Jestliže je nějaká **jednotlivina** F, nemůže být identická s příslušnou ideou, s F-ovitostí.*

Tato úprava B4 by opět zabránila vzniku sporu mezi premisami a zastavila by roztáčející se regres idejí tím, že krok B2 by přestal být pravdivá implikace pro ideje. Tím pádem bychom ztratili příčinu tvorby nových idejí a místo nekonečného množství bychom měli zase zpátky jednu. Toto by nás tedy opět zbavilo nekonečné fronty třetích člověků a sporu ne-identity a auto-predikace. Na druhou stranu, pokud chceme nalézt způsob, jak napravit teorii idejí, který by byl v souladu s Platónovými tvrzeními a hlavně s textem dialogu, nelze přijmout A4a (B4a) jako náhradu A4 (B4), protože pro něco takového v žádném Platónovu textu podklad bohužel není, jak uvádí Vlastos.

V tomto bodě se tedy autor obrací od vlastního řešení a celkové analýzy Argumentu k úvahám nad tím, zdali je tento moderní pohled na ideje v souladu s tím Platónovým. Výše uvedený rozbor Argumentu a teorie idejí pomocí nástrojů současného myšlení nám ukázal, že jak auto-predikace, tak ne-identita (myšlena v plném znění) jsou

nepopíratelnou, i když ne explicitně uvedenou, součástí argumentu typu „třetího člověka“. Bez nich bychom mohli těžko přejít od prvního kroku argumentu k druhému. Je ale otázkou, nakolik by se tato analýza zamlouvala Platónovým současníkům. Vlastos se tedy pouští do komplexnějšího zkoumání Platónova díla, aby ověřil, jestli původní slova byla míněna skutečně tak, jak si je vykládáme teď, či jestli nedošlo k nějaké desinterpretaci v průběhu tisíciletí. Jeho úvahy v podstatě zkoumají povahu idejí, konkrétně jejich způsob bytí. Definuje ve čtyřech bodech Platónovo vnímání dokonalého bytí, které přísluší pouze idejím, a z toho potom vyplývající teorii „Stupňů reality“ („Degrees-of-Reality Theory“), podle které jsou obvyčné smysly vnímatelné věci někde na cestě mezi perfektně reálnými jsoucími idejemi a jejich protikladem nebytím. Po těchto úvahách Vlastos dochází k závěru, že i když jsou oba předpoklady, jak ne-identita, tak auto-predikace, několikrát Platónem vyřčeny vždy pro nějaký konkrétní příklad, jako obecné pravidlo ani jeden z nich nikde explicitně uvedený není. A nelze se tedy prý domnívat, že by s nimi takto Platón souhlasil. Kdyby si je totiž takto explicitně stanovil, měl by podle Vlastose „vážený důvod k tomu je oba zamítnout, protože jejich logické důsledky jsou nepřípustné“³⁰. Na druhou stranu Vlastos dále zdůrazňuje, že jejich zamítnutí by se stalo osudným jak pro pojetí idejí jakožto samostatných od věcí oddělených entit, tak pro teorii „Stupňů reality“, což jsou pro Platóna dvě ústřední myšlenky. Teorie idejí pro něj byla řešením mnoha problémů, na které předtím nenalezal uspokojivé vysvětlení. Toto je podle Vlastose nejvíce patrné v dialogích Faidón, Symposion a Ústava. Postupem času se pak ale začaly objevovat náznaky, že jeho teorie obsahuje určité nesrovnalosti. Vlastos se domnívá, že po té, co se je Platónovi nepodařilo vyvrátit přímo, je zformuloval do podoby námitek a vložil je Parmenidovi do úst, jakožto možné hrozby pro své ideje. V takovém rozpoložení byl tedy podle Vlastose Platón, když psal tento dialog, neschopen ani potvrdit, ani vyvrátit nejen ATČ, ale i další argumenty, které útočili na jeho teorii.

O patnáct let později (1969)³¹ se Vlastos vrací k problému ATČ, znovu schematizuje strukturu argumentu a nastavuje ji proti analýze provedené nejprve profesorem Sellarsem (1955)³² a později doplněné profesorem Strangem (1963)³³, kteří problém spornosti

³⁰ Vlastos, Gregory (1954), str. 342

³¹ Vlastos, Gregory (1969). Plato's "third man" argument: Text and logic. *Philosophical Quarterly* 19 (77): 289-301

³² Sellars, Wilfrid (1955). Vlastos and "the third man". *Philosophical Review* 64 (3): 405-437.

premis argumentu třetího člověka vyřešili úpravou předpokladu **1** (v podstatě původní krok A1):

1 : *Jestliže určité množství věcí a, b, c sdílí určitý charakter, pak existuje **jedna** (unique) idea odpovídající danému charakteru; a každá z těchto věcí pak má onen charakter díky tomu, že má na té ideji účast.*

na předpoklad **1'**:

1' : *Jestliže určité množství věcí a, b, c sdílí určitý charakter, pak existuje **alespoň jedna** (at least one) idea odpovídající danému charakteru; a každá z těchto věcí pak má onen charakter díky tomu, že má na té ideji účast.*

Tímto způsobem, jak navrhl profesor Sellars, by se odstranil spor předpokladů ATČ (přestala by tím být vyžadována po idejích jakási jedinečnost) a nekonečný regres by dál mohl v klidu běžet. Pro libovolnou n -tici $\{a, b, c, F_1\text{-ovitost}, \dots, F_{n-1}\text{-ovitost}\}$ bychom si pak mohli odvodit novou ideu, F_n -ovitost. Vlastos toto řešení, jakožto definitivní způsob vypořádání se s ATČ, nezanechávající žádné další otazníky, označuje za nesrovnatelně lepší než to jeho, klade si však otázku: je toto správná interpretace Platónových slov? Jestli skutečně jediný rozdíl mezi **1** a **1'** je v záměně „unique“ za „at least one“, jediné, co je třeba udělat pro potvrzení či vyvrácení správnosti této substituce, je podívat se znovu do Platónova dialogu. Při pohledu do textu, konkrétně na jednotlivé kroky argumentu, ale Vlastos shledává, že všude, kde je použito slovo „one“ ve vztahu k ideji, nemůže být substituováno místo toho „at least one“, protože pak by věty buď nedávaly valný smysl, nebo by přestaly být pravdivými výpověďmi o idejích. Takže jediný správný výklad Platónova „one“ je jako „just one“, tedy právě jedna, a žádný jiný.

Nejen v Parmenidovi, ale i v jiných dialozích Platón užívá výrazu „one“ ve vztahu k idejím. Vlastos obrací svoji pozornost i k nim, aby ověřil, zda by přeci jen nebylo možné si některé „one“ vyložit jako „at least one“. Žádný takový výskyt ale nenachází. A jestliže je ústřední myšlenka Platónovy teorie idejí tvrzení, že pro jakoukoliv vlastnost, kterou může sdílet množství nějakých věcí, existuje „právě jedna idea“, nikoliv „alespoň jedna idea“, nemá prý ani smysl dále hledat. Je sice pravda, že Platón nikde neříká

³³ Strang, Colin & Rees, D. A. (1963). Symposium: Plato and the Third Man. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 37: 147 - 176.

„jenom jedna“, jenže to nemůže být dostatečný argument k tomu si “one“ vykládat jinak. Neříká to explicitně, protože by mu to přišlo jednoduše nadbytečné. Podle Vlastose je to to samé, jako když monoteisté říkají, že věří v boha. Říkat, že věří „jen v jednoho boha“ nebo v „právě jednoho boha“ by je ani nenapadlo, protože představa, že by si někdo podstatu jejich boha mohl vyložit jinak, by jim prostě nepřišla na mysl.

Kromě Vlastosovy (a potažmo Strangovy a Sellarsovy) analýzy premis a celkového vypořádání se s ATČ se v literatuře setkáváme samozřejmě i s řadou dalších přístupů. Jeden z těch formálnějších přístupů k problematice ATČ představují pánové Pelletier a Zalta ve svém článku z roku 2000³⁴. Reagují zde na řešení navrhované Meinwaldovou (představené ve spisech z r. 1991³⁵ a 1992³⁶). Jejím způsobu vytýkají přílišnou jednoduchost a tím pádem opomenutí a nedořešení určitých aspektů celého Argumentu. Ve svém článku proto předkládají dořešení nesrovnalostí, které na poli ATČ podle nich po Meinwaldové zůstaly, a tak dávají na rozdíl od ní Třetímu člověku definitivně sbohem. Jejich analýza totiž umožňuje skutečně dokázat, že některé z předpokladů, na kterých argument třetího člověka stojí, nelze přijmout jako pravdivé, což z celého Argumentu činí nerelevantní námitku ve vztahu k teorii idejí.

Navzdory těmto nedostatkům ale oba u Meinwaldové oceňují její rozlišení dvojího způsobu predikace, který se v dialogu (a samozřejmě nejen v tomto, ale i v jiných Platónových spisech) vyskytuje³⁷. Jedná se o rozlišení dvou různých způsobů, jakými lze určitému *x* přidělit vlastnost *F*. Prvním z nich je predikace „*pros ta alla*“, neboli jaké je individuum *x* ve vztahu k jiným věcem, a druhý způsob je „*pros heauto*“, který postihuje vztah, který má subjekt sám k sobě. Samotná předložka *pros* znamená v řečtině něco jako „ve vztahu k něčemu“ nebo „po vzoru čeho“ či „podle čeho“.

Když má pak jednotlivina či idea nějakou vlastnost ve vztahu k jiným věcem, tedy *pros ta alla*, informuje nás to pouze o tom, kde můžeme pozorovat projev té vlastnosti, nijak to ale daný subjekt neanalyzuje. Naopak v momentě, kdy chceme vyjádřit, které vlastnosti má subjekt ve vztahu k sobě, bude nám tu figurovat predikace *pros heauto*, která nevypovídá o tom, jakými všemi vlastnostmi daná věc či idea disponuje, jaké vlastnosti má, ale právě jakoby analyzuje, či **vysvětluje** podstatu té kvality, která je subjektu či věci predikována. Když tedy predikace *pros ta alla* říká, co platí o nějaké věci ve vztahu k jiným věcem, predikace *pros heauto* vysvětluje vztah subjektu k sobě samému, nějak vysvětluje jeho přirozenost. Proto také jen subjekty, u kterých můžeme

³⁴ Pelletier, Francis Jeffry & Zalta, Edward N. (2000). How to say goodbye to the third man. *Noûs* 34 (2):165–202

³⁵ Meinwald, Constance (1991). *Plato's Parmenides*. Oxford University Press.

³⁶ Meinwald, Constance (1992). Good-bye to the Third Man. In Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. 365–396.

³⁷ Za autora tohoto poznatku sama Meinwaldová označuje M. Fredeho, jakožto prvního, kdo si onoho dvojího způsobu přisuzování vlastností individuí v Platónově díle všiml a upozornil na něj ve svém článku z r. 1967: „Prädikation und Existenzaussage“, *Hypomnemata* 18: 1–99, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

mluvit o nějaké takové „přirozenosti“ či „podstatě“, mohou nabývat takových vztahů. A těmi jsou právě naše ideje.

Pelletier a Zalta pro oba způsoby zavádějí svoji notaci. Pro predikaci *pros ta alla* volí značení $F(x)$, kde x je buď idea, nebo nějaká konkrétní věc a F je libovolná vlastnost realizovaná prvkem x . Pro predikaci *pros heauto* pak volí označení $(x)F$, kde x tedy může být pouze ideou a F je nějaká vlastnost, která je součástí její přirozenosti („part of its nature“).

Pro označení ideje F , Vlastosovy F -ovitosti, zde zavádí značení Φ_F a zdůrazňují její odlišnost od F , kterážto je pouze jedna z vlastností zahrnutá ve Φ_F , od ideje samotné různá. Toto oddělení je praktické také pro předejití paradoxům Russellova typu, založených na auto-predikaci.

Pro lepší pochopení tohoto dvojího způsobu predikace a lepší osvětlení rozdílů mezi nimi uvádí Pelletier a Zalta několik příkladů ze spisu Meinwaldové.

O predikaci *pros ta alla* – $F(x)$ – se jedná v těchto výrazech:

<i>Aristides je spravedlivý</i>	symbolicky: $S(a)$
<i>Northern Dancer je kůň</i>	$K(nd)$
<i>Trojúhelník je rozumem poznatelný</i>	$Rp(\Phi_T)$

za x lze tedy dosadit jak nějaké individuum (v prvních dvou případech), tak ideu (ve třetím příkladu), o nichž se vypovídá nějaká libovolná vlastnost F . Tímto způsobem predikace se tedy dozvídáme, kde můžeme pozorovat instanci té a té vlastnosti.

Naopak predikace *pros heauto* – $(x)F$ – by vypadala takto:

<i>Spravedlnost je ctnostná</i>	symbolicky: $(\Phi_S)C$
<i>Trojúhelníkovitost je třístranná</i>	$(\Phi_T)3S$
<i>Tančení se pohybuje</i>	$(\Phi_T)P$
<i>Spravedlnost je spravedlivá</i>	$(\Phi_S)S$,

aby tedy formule $(x)F$ byla pravdivou, za x smíme dosadit pouze ideu, a F může být pouze taková vlastnost, která je součástí přirozenosti dané ideje x („part of its nature“).

To, jak jsme si vymezili oba dva způsoby predikace, nám sice ukazuje jejich odlišnost, rozhodně ale ne jejich protichůdnost. Fakt, že nějaká věc má nějakou vlastnost *pros ta alla* nevylučuje, že ji může mít také *pros heauto*. Každý ze způsobů totiž přece hovoří o něčem jiném. Jak se to má s oběma způsoby predikace po formální stránce, aby to v teorii nedělalo neplechtu, uvidíme v závěru Pelletier-Zaltova článku.

Nyní se vraťme zpátky k Argumentu. Vlastos si v rámci své analýzy stanovil první a druhý krok argumentu a pak doplnil chybějící premisy. Zde je analýza pojata v duchu vypíchnutí jednotlivých principů, které jsou v argumentu uplatňované.

První z nich je premisa JM, neboli „Jedna-nad-mnohými“ („One-over-the-many“), a říká nám, že jestliže máme alespoň dvě různé věci, které jeví známky sdílení nějaké vlastnosti, pak ta jejich shodnost je způsobena ideou té vlastnosti, která je pak přítomna *jedna nad mnohými*:

Jedna-nad-mnohými (JM): Jestliže existuje n po dvou různých věcí, které jsou F , pak existuje idea F , na které se všechny ty věci účastní.

Další premisou je AP neboli „Auto-predikace“ („Self-predication“), která stejně jako ta Vlastosova, připisuje ideji její vlastnost:

Auto-predikace (AP): Idea F je sama F .

Třetím principem je také již známá „Ne-identita“, NI („Non-identity“), která se stará o to, aby ideje neměly účast samy na sobě:

Ne-identita (NI): Jestliže má něco účast na ideji F , není to identické s danou ideou.

Posledním principem je J, jako Jedinečnost („Uniqueness“). Ta nám neříká nic jiného, než že každá idea je (právě) jedna:

Jedinečnost (J): Idea F je jedinečná.

Z prvních tří principů pak vzniká již důvěrně známý nekonečný regres: za předpokladu, že máme alespoň dvě různé F věci, řekněme a a b , máme díky JM ideu F , na které mají obě účast. Dále díky NI je idea F různá od a a b . Protože máme AP, idea F , *F-ovitost*, má sama vlastnost F . Díky tomu můžeme znova aplikovat JM na a , b a F -ovitost a tím získáme další ideu F , na které mají a , b a F -ovitost účast, a kvůli NI tato další idea musí být odlišná od té, která na ní má účast, různá od té první. Potom zase díky

AP je ta nová idea opět F , takže JM nám generuje třetí ideu a tak se nám roztáčí nekonečná smyčka plodící nové a nové ideje...

Když pak přidáme premisu J, získáme něco ještě horšího, než nekonečný regres, a sice spor mezi jednotlivými principy. Horšího proto, že ze sporných premis totiž, jak jsme už viděli u Vlastose, sice žádný regres nedostaneme, ale na druhou stranu nekonzistentní premisy ohrožují teorii pro svoji obtížnější odstranitelnost ještě více, než regres.

Podívejme se nyní na jednotlivé kroky Argumentu, konkrétně na ta místa, kde probíhá nějaká predikace. V rámci našeho rozlišení dvou způsobů predikace se před námi otevírá možnost dvojí interpretace jednotlivých principů, tedy jak jako *pros ta alla*, tak i jako *pros heauto*. V tomto bodě oba autoři zmiňují Meinwaldovou, která vidí původ problémů právě v nejednoznačnosti jedné z premis, konkrétně AP. Dvojí interpretaci ostatních premis ale neuvažuje. Jestliže si interpretujeme „*idea F je sama F*“ jako *pros ta alla* predikaci, získáme podle Meinwaldové nepravdivou premisu, protože výrokem, že *idea F je F*, nechceme sdělit, že idea má tu a tu vlastnost, ale spíš nám jde o to tím výrokem vysvětlit, jaká je ta vlastnost, které odpovídá daná idea, jaká je podstata té ideje. A tedy jakmile se predikuje idejím část jejich přirozenosti, nelze použít typ predikace *pros ta alla*, a tudíž jak regres, tak kontradikce, spočívají na nepravdivém předpokladu. Že zmizelo obojí, regres i kontradikce, je sice dobré, ale potřebovali bychom ještě, aby bylo AP samotné pravdivé. A toho právě můžeme docílit tím, že se na něj budeme dívat jako na predikaci *pros heauto*. Premisa AP tak bude pravdivá a ani regres ani kontradikce se nám neobjeví, protože v ostatních premisách ATČ je použita predikace *pros ta alla*.

V naší zavedené notaci by rozrůznění AP vypadalo následovně:

(APa): $F(\Phi_F)$

(APb): $(\Phi_F)F$

Meinwaldové řešení spočívá v tom, že vidí *všechny* AP výroky jako APb, tedy *pros heauto*, o čemž Pelletier a Zalta plánují dokázat, že tak úplně nelze. V jejím spise je totiž prý místo, kde tvrdí, že se ve výroku „Spravedlnost je věčná“ vyskytuje predikace *pros ta alla*. Pokud tvrdí toto, pak by také prý měla, jak ukazuje Frances³⁸, souhlasit s tím, že

³⁸ Frances, Bryan (1996). Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the Parmenides. *Ancient Philosophy* 16 (1):47-64

všechny ideje jsou věčné *pros ta alla* a tudíž i idea Věčnosti je věčná *pros ta alla*, což je ale ve sporu s jejím tvrzením, že všechny auto-predikace jsou *pros heauto*. Takto jednoduše se tedy prý problému zbavit nelze. Frances navrhuje řešení nikoliv skrze AP, ale skrze NI, protože pokud je idea Věčnosti věčná *pros ta alla*, mohlo by se zdát, že má účast sama na sobě, což je právě s NI ve sporu, a proto je prý potřeba obrátit pozornost tímto směrem. Stejně tak i Pelletier a Zalta se vydávají touto cestou ve svém uvažování.

Pokračujme tedy po jejich vzoru ve formalizaci potřebných nástrojů. Jestliže máme dva druhy predikace, máme s tím i dva druhy participace. První z nich je samozřejmě participace *pros ta alla*:

*y participuje_{PTA} na x iff
existuje vlastnost F taková, že x je identické s ideou F a Fy.*

Formálně:

Participuje_{PTA}(y.x) iff $\exists F(x=\Phi_F \& Fy)$,

neboli *y participuje_{PTA} na x* pouze tehdy, jestliže *x* je idea odpovídající nějaké vlastnosti, které je *y* instancí či kterou *y* má („which *y* exemplifies“). Tedy trojúhelník se účastní na ideji „Poznatelnosti rozumem“, protože tato idea odpovídá nějaké vlastnosti, kterou trojúhelník má.

Druhý způsob participace je *pros heauto*. Nabízí se, že *y participuje_{PH} na ideji X*, jestliže *y* je idea a vlastnost *X* je přirozenou součástí *y*. My tento vztah participace budeme potřebovat v další části článku trochu zobecněný a participaci_{PH} budeme uvažovat pro všechny „ideální objekty“, nikoliv pouze pro ideje, zatím ho však definujeme jen pro ideje:

*y participuje_{PH} na x iff
existuje vlastnost F taková, že x je identické s ideou F a yF.*

Formálně:

Participuje_{PH}(y.x) iff $\exists F(x=\Phi_F \& yF)$,

neboli *y participuje_{PH} na x* jen tehdy, jestliže *x* je idea, která odpovídá nějaké vlastnosti, která je přirozeně součástí *y*. Spravedlnost *y participuje_{PH} na Ctnosti*, protože Ctnost je

idea, která odpovídá nějaké vlastnosti, konkrétně vlastnosti být ctnostný, která je součástí podstaty Spravedlnosti. A dále také Spravedlnost participuje_{PH} na Spravedlnosti, protože Spravedlnost je idea, která odpovídá vlastnosti, která je přirozeně ve Spravedlnosti obsažena.

Nyní můžeme skrze definici obou druhů predikace a participace interpretovat i další principy zahrnuté v ATČ. Podívejme se nejprve na JM. Jeden ze způsobů, jak lze JM upřesnit, je tento:

- (JMa) Jestliže existuje n po dvou různých věcí, které jsou F *pros ta alla*, pak existuje idea F , na které všechny ty věci participují_{PTA}.
- (JMb) Jestliže existuje n po dvou různých věcí, které jsou F *pros heauto*, pak existuje idea F , na které všechny ty věci participují_{PH}.

Formálně:

- (JMa) $[Fy_1 \ \& \dots \ \& \ Fy_n \ \& \ y_1 \neq y_2 \ \& \dots \ \& \ y_{n-1} \neq y_n] \rightarrow$
 $\exists x[x = \Phi_F \ \& \ Participuje_{PTA}(y_1, x) \ \& \dots \ \& \ Participuje_{PTA}(y_n, x)]$
- (JMb) $[y_1 F \ \& \dots \ \& \ y_n F \ \& \ y_1 \neq y_2 \ \& \dots \ \& \ y_{n-1} \neq y_n] \rightarrow$
 $\exists x[x = \Phi_F \ \& \ Participuje_{PH}(y_1, x) \ \& \dots \ \& \ Participuje_{PH}(y_n, x)]$

Analogicky pak můžeme rozštěpit i NI:

- (NIa) Jestliže něco participuje_{PTA} na ideji F , pak to není identické s danou idejí.
- (NIb) Jestliže něco participuje_{PH} na ideji F , pak to není identické s danou idejí.

Formálně:

- (NIa) $Participuje_{PTA}(x, \Phi_F) \rightarrow x \neq \Phi_F$
- (NIb) $Participuje_{PH}(x, \Phi_F) \rightarrow x \neq \Phi_F$

Poslední princip, jedinečnost J, nenabízí příležitost k nejednoznačnému uchopení:

(J) Pro každou vlastnost F existuje právě jedna idea F, Φ_F .

Formálně:

(J) $\exists x(x = \Phi_F \ \& \ \forall y(y = \Phi_F \rightarrow y = x))$

Nyní tedy můžeme postoj Meinwaldové vyjádřit i formálně. Premisy JMa, NIa, APa a J jsou dohromady sporné, avšak APa je nepravdivé (protože takový druh predikace tu nechceme použít, jak jsme si vysvětlili výše), takže takováto konjunkce výroků je nepřijatelná. Když ale nahradíme APa premisou APb, která je pravdivá (protože tento způsob predikace vypovídá o ideji přesně v tom duchu, jak o ní chceme mluvit), získáme konzistentní množinu předpokladů, která už neprodukuje ani žádný regres, jak jsme si přáli. Ovšem zda by Meinwaldová skutečně zvládla dokázat univerzální neplatnost APa je podle Pelletiera a Zalty trochu nejisté (vzhledem k jejímu tvrzení, že idea Věčnosti je *Věčná pros ta alla*).

Pojďme se teď podívat do zákulisí vzniklého tímto dvojím způsobem predikace a na jeho dopad na premisy ATČ, konkrétně na jejich (b) verze. I když se standardně principy JM a NI interpretují v duchu (a), jejich (b) verze mohou být stejně pravdivé výroky. Je na místě tedy zjistit, jestli také jejich konjunkce JMb, NIb, APb a J nepovede k další verzi ATČ. Máme tedy dvě ideje, Φ_F a Φ_G , které jsou obě H *pros heauto*. Díky JMb existuje idea H, Φ_H , na které obě participují_{PH}. Kvůli NIb Φ_F a Φ_G nejsou identické s Φ_H . Dále díky APb, Φ_H je H (*pros heauto*). A jestliže jsou Φ_F , Φ_G a Φ_H všechny H *pros heauto*, pak na základě JMb tu je nějaká idea H, kterou všechny tři sdílejí. Další aplikací NIb pak zajistíme, že ta druhá idea H, na které se všechny tři podílejí *pros heauto*, je různá od té první, a regres se nám vesele roztáčí znovu. A kontradikci získáme opět v momentě, kdy připojíme J. Tedy ano, i tato konjunkce výroků nám přináší verzi nekonečného regrese.

Pelletier a Zalta tvrdí, že platí-li APb, NIb naopak ne, a uvádí pro to i důkaz odvozením negace NIb z APb:

Vezměme libovolnou vlastnost P. Z APb víme, že Φ_P je P *pros heauto*. Ale z definice participace_{PH} pak plyne, že Φ_P participuje_{PH} na Φ_P , a tedy že každá idea se účastní *pros heauto* sama na sobě, což je negace NIb.

To tedy znamená, že jestliže se rozhodneme **zachovat** platnost APb, musíme se **vzdát** NIb. Jak je to s NIa uvidíme později.

Nyní si tedy zformulujeme po vzoru Pelletiera a Zalty nejprve obecnější teorii, než je ta Platónova, definujeme si v ní pomocí primitivních pojmů ideu, dokážeme její existenci, a Platónova teorie idejí pak vyplyne coby speciální případ té obecnější³⁹. Jako první axiomatizujeme naše dva primitivní druhy predikace, formule „**F***x*“ bude znamenat, že „*x* má *F*“ či „*x* je instancí *F*“ („*x* exemplifies *F*“), a „**x***F*“ bude znamenat, že „*x* kóduje *F*“, myšleno, že *F* je součástí či složkou *x* („*x* encodes *F*“). Dále „**I***x*“ bude pravdivá formule, jestliže *x* bude „ideální objekt“, a (**O**!*x*) bude pravdivou formulí v případě, že *x* bude reálným předmětem. Dále tyto reálné předměty mohou být pouze instancemi svých vlastností, to zajišťuje další axiom:

$$O!x \rightarrow \neg \exists F(xF).$$

Rozdíl mezi reálnými a ideálními objekty je nasnadě, reálným objektům je tedy dovoleno býti pouze oněmi instancemi, ony ty jednotlivé vlastnosti pouze „mají“. Kdežto ideální objekty své vlastnosti sice mohou také mít, důležité ale je, že některé z nich „kódují“, neboli že je mají *pros heauto*. Ideální objekt je ale širší pojem, než idea, a tedy kromě idejí, které odpovídají nějakým jednoduchým vlastnostem, mezi ideální objekty patří i entity, jež odpovídají nějakému komplexnějšímu zadání, které je vyjádřeno nějakou podmínkou. To je teď ale naše „*xF*“ příliš úzce definované a nepokrývá všechny ideální objekty, protože *x* je myšleno jako idea a ideje jsou pouze podtřídou ideálních objektů. Proto rozšíříme definici *x* a „*xF*“ pro nás bude znamenat „*x* je ideální objekt a *F* je součástí jeho přirozenosti“.

Teď jestliže formule „**I***x*“ znamená „*x* je ideální objekt“, pak je třeba uvést dva důležité principy: princip *komprehenze*, který nám stanovuje ony podmínky určující ideální objekty, a princip *identity*, který nám dává kritérium jejich totožnosti.

Princip komprehenze: $\exists x(Ix \ \& \ \forall F(xF \equiv \varphi))$, kde φ nemá žádné volné *x*

Princip identity: $Ix \ \& \ Iy \ \& \ \forall F(xF \equiv yF) \rightarrow x=y$

³⁹ Tato obecnější teorie je notační verzí teorie představené Zaltou ve spisech z r. 1983 a 1988:
Zalta, Edward N. (1983). *Abstract Objects: An Introduction to Axiomatic Metaphysics*. D. Reidel.
Zalta, Edward N. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. The MIT Press.

Princip komprehenze („comprehension“) nám jinými slovy říká, že pro každou podmínku ϕ existuje ideální objekt takový, že „kóduje“ („encode“) všechny a pouze takové vlastnosti, které splňují tu podmínku. Například uvažme podmínku „*F je identické s vlastností býti v pohybu*“, $F=BvP$. Toto splňuje právě jedna vlastnost, a to ta „býti v pohybu“. Když pak dosadíme tuto podmínku do obecné verze principu komprehenze, získáme instanci, která bude tvrdit existenci ideálního objektu, který kóduje vlastnost „býti v pohybu“ a jen a pouze tuto vlastnost:

$$\exists x(Ix \ \& \ \forall F(xF \equiv (F=BvP))).$$

Princip identity nám zaručuje, že existuje právě jeden ideální objekt, který kóduje danou vlastnost, v našem případě „býti v pohybu“. Neboť kdyby tu byly dva takové ideální objekty, musely by se lišit vlastností, kterou kódují, a protože kódují jednu, a to tu samou vlastnost, není, čím by se lišily.

Další příklad ideálního objektu může být tento. Necht' $G \Rightarrow F$ znamená, že z „*vlastnosti G vyplývá vlastnost F*“⁴⁰. Konkrétně, z vlastnosti býti v pohybu vyplývá vlastnost F , $BvP \Rightarrow F$. Dosazením této podmínky do principu komprehenze získáme tentokrát tvrzení, že existuje ideální objekt, který kóduje všechny a pouze ty vlastnosti, které vyplývají z vlastnosti býti v pohybu:

$$\exists x(Ix \ \& \ \forall F(xF \equiv (BvP \Rightarrow F)))$$

A opět princip identity nám ručí za existenci právě jednoho takového objektu.

Ukažme si ještě jeden příklad ideálního objektu v našich principech, který využívá trochu jinou podmínku. Necht' ' s ' značí Sókrata a ' Fs ' symbolizuje „*Sókratés má vlastnost F*“. Potom nám instance principu komprehenze říká, že existuje ideální objekt (a díky identitě právě jeden), který kóduje právě ty vlastnosti, které má Sókratés:

$$\exists x(Ix \ \& \ \forall F(xF \equiv Fs))$$

⁴⁰ pro potřeby tohoto článku definují autoři $G \Rightarrow F$ jako $\Box \forall x(Gx \rightarrow Fx)$.

Zatímco sám Sókrates je reálný objekt, tady použitý jedinečný ideální objekt je něco jako „úplný koncept Sókrata“, který obsahuje (myšleno „encode“) všechny vlastnosti, kterými Sókratés disponuje.

Nyní je čas si stanovit nějakou obecnou definici idejí. V tomto kontextu zní následovně:

x je idea G iff

x je ideální objekt, který zahrnuje všechny a pouze takové vlastnosti, které vyplývají z G .

Formálně:

$$x \text{ je idea } G \text{ ('Idea}(x,G)\text{'}) =_{df} Ix \ \& \ \forall F(xF \equiv G \Rightarrow F).$$

Z toho plyne, díky principu identity, že pro libovolnou vlastnost G existuje právě jeden ideální objekt, který je ideou G . Toto bude naše první věta:

$$\text{Teorém 1: } \forall G \exists! x \text{ Idea}(x,G)$$

Nelze totiž, aby existovaly dvě různé ideje G , které by zahrnovaly přesně stejné vlastnosti vyplývající z G . Různé ideální objekty se musí lišit alespoň jednou vlastností zahrnutou v jejich povaze. Vzpomeňme si na naše označení ideje, Φ_G . Nyní ho můžeme chápat jako zkratku:

$$\Phi_G =_{df} \iota x \text{Idea}(x,G),$$

kde ι je *iota operátor* a „ ιx “ znamená „to jediné x “. Nyní můžeme říct, že: objekt x je *Idea* pouze v případě, že existuje nějaká vlastnost G taková, že x je identické s ideou G :

$$x \text{ je Idea} =_{df} \exists G(x = \Phi_G),$$

tedy nám to v podstatě říká, že ideje odpovídají přímo vlastnostem, což nám vyděluje přesnou podtřidu ideálních objektů, takových idejí, jak je stanovil Platón (nebo by minimálně s touto definicí souhlasil, jak předpokládají autoři). Skrze definici Φ_G teď můžeme také naše formule $F(\Phi_G)$ a $(\Phi_G)F$ interpretovat pomocí výrazů uvedených na

začátku článku. To, co Meinwaldová popisuje výrazem Φ_G je *F pros ta alla*, můžeme vyjádřit jako $F(\Phi_G)$, a naopak Φ_G je *F pros heauto* lze zapsat nyní jako $(\Phi_G)F$.

V rámci této logiky deskripcí se nám jakožto důsledek Teorému 1 a definice ideje G , Φ_G , nabízí další teorém naší teorie, a sice princip **jedinečnosti J**:

$$\text{Teorém J: } \exists x(x = \Phi_F \ \& \ \forall y(y = \Phi_F \rightarrow y = x)),$$

tedy že existuje nějaký objekt x , který je ideou, a každý objekt y , který je tou samou ideou, musí být zároveň i identický s x . Protože *Teorém 1* říká, že pro libovolnou vlastnost G existuje právě jeden ideální objekt, který je ideou té vlastnosti, a díky definici ideje můžeme říct, že pro libovolnou vlastnost G existuje právě jedna odpovídající idea, Φ_G . A to je to, co nám říká princip jedinečnosti. Tedy J je skutečně teorémem Pelletier-Zaltovy teorie. Podívejme se tedy dál, na ostatní principy. Než se k nim ale dostaneme, uveďme si ještě jedno šikovné lemma, které se nám bude hodit při pozdějších úvahách nad idejemi, ponecháme ho však bez důkazu⁴¹:

$$\text{Lemma: } (\Phi_G)F \equiv G \Rightarrow F,$$

neboli idea G je *F pros heauto* pouze v případě, že z G vyplývá F . Nebo také *vlastnost F je součástí přirozenosti ideje G* právě tehdy, když z *vlastnosti G* vyplývá *vlastnost F*. Třeba za předpokladu, že z vlastnosti „býti spravedlivý“ vyplývá vlastnost „býti ctnostný“, můžeme tvrdit, že Spravedlnost je ctnostná *pros heauto*, tj. $(\Phi_S)C$. Nebo jestliže platí, že býti trojúhelníkem obnáší i býti třístranný, platí také, že Trojúhelníkovitost je třístranná *pros heauto*, tj. $(\Phi_T)3S$ atp...

Ted' je tedy ještě potřeba ověřit, že krom *principu jedinečnosti J*, jsou v této teorii dokazatelné i zbylé tři principy (respektive šest, uvažujeme-li zvlášť *a-verze* a *b-verze*). Podívejme se nejprve na předpoklad *auto-predikace*:

$$\text{(APa): } F(\Phi_F)$$

$$\text{(APb): } (\Phi_F)F$$

⁴¹ důkaz uvádí autoři článku na str. 18 v poznámce pod čarou (č. 13)

První z obou říká, že idea F má vlastnost F . Ten druhý tvrdí, že idea F kóduje vlastnost F . Pomocí definice Φ_F můžeme jednoduše dokázat zobecněné APb, které říká, že pro každou vlastnost F platí, že je součástí přirozenosti či podstaty odpovídající ideje, F -ovitosti:

Teorém 2: $\forall F [(\Phi_F)F]$

Toto jasně vyplývá z předchozího lemma a z faktu, že vlastnost být F je jedna z vlastností, které vyplývají z toho být F ($F \Rightarrow F$). Naproti tomu APa v této formalizované teorii idejí není univerzálně platným principem. Například je konzistentní s teorií tvrdit, že ideální objekty se nehýbou, tedy nemají vlastnost „býti v pohybu“. Tedy ani idea *Býti v pohybu* není instancí vlastnosti „býti v pohybu“, což je ve sporu s APa. Samozřejmě pro některé vlastnosti je APa pravdivé (například idea vlastnosti *býti ideálním objektem* je sama ideální objekt), rozhodně ale neplatí pro všechny ideje, a tedy nemůže být ani dalším teorémem teorie.

Vzpomeňme si teď na obě definice participace na začátku. Následující dvě věty ukazují jejich koherenci s naší teorií:

Teorém 3: $Fx \equiv \text{participuje}_{PTA}(x, \Phi_F)$

Teorém 4: $xF \equiv \text{participuje}_{PH}(x, \Phi_F)$

Pro důkaz Teorému 3 si nejprve vzpomeňme na definici participace_{PTA} ($\text{Participuje}_{PTA}(y, x)$ **iff** $\exists F(x = \Phi_F \ \& \ Fy)$). Nejprve si dokážeme směr zleva doprava. Předpokládejme libovolnou vlastnost P a objekt a , kde a je P *pros ta alla*, Pa . Díky identitě můžeme Pa rozšířit na $\Phi_P = \Phi_P \ \& \ Pa$. Z toho pak vyplývá existenční formule $\exists F(\Phi_F = \Phi_P \ \& \ Fa)$. Díky definici participace_{PTA} pak tedy za předpokladu Pa platí $\text{participuje}_{PTA}(a, \Phi_P)$, což je přesně to, co jsme chtěli. V opačném směru předpokládejme, že platí $\text{participuje}_{PTA}(a, \Phi_P)$. Z toho opět díky definici participace_{PTA} víme, že $\exists F(\Phi_F = \Phi_P \ \& \ Fa)$. Nechť je to nějaká vlastnost Q . Tedy $\Phi_P = \Phi_Q \ \& \ Qa$. Jestliže $\Phi_P = \Phi_Q$, pak obě dvě ideje kódují stejné vlastnosti, takže jestliže Φ_P kóduje P , pak i Φ_Q kóduje P (díky Teorému 2). Nyní zapojíme výše zmíněné Lemma ($(\Phi_Q)P \equiv Q \Rightarrow P$) a vidíme, že platí $Q \Rightarrow P$. A tedy protože už víme, že platí Qa , platí i Pa . Tedy jsme

dokázali i druhý směr a z toho nám plyne i platnost celé ekvivalence. Důkaz Teorému 4 by se provedl obdobně, akorát s využitím definice *participace_{PH}*.

Obě dvě nové věty nyní rovnou využijeme k důkazu dalších dvou principů ATČ, a to obou verzí premisy *Jedné-nad-mnohými*, JM:

$$\text{Teorém 5: } [Fy_1 \& \dots \& Fy_n \& y_1 \neq y_2 \& \dots \& y_{n-1} \neq y_n] \rightarrow \\ \exists x[x = \Phi_F \& \text{Participuje}_{PTA}(y_1, x) \& \dots \& \text{Participuje}_{PTA}(y_n, x)]$$

$$\text{Teorém 6: } [y_1 F \& \dots \& y_n F \& y_1 \neq y_2 \& \dots \& y_{n-1} \neq y_n] \rightarrow \\ \exists x[x = \Phi_F \& \text{Participuje}_{PH}(y_1, x) \& \dots \& \text{Participuje}_{PH}(y_n, x)]$$

Linii důkazu vedou autoři takto: předpokládejme, že máme n po dvou různých prvků a_1, \dots, a_n , které jsou všechny F *pros ta alla* ($Fa_1 \& \dots \& Fa_n \& a_1 \neq a_2 \& \dots \& a_{n-1} \neq a_n$). Dále díky Teorému 3 víme, že všechny ty prvky participují_{PTA} na ideji F , Φ_F ($\text{Participuje}_{PTA}(a_1, \Phi_F) \& \dots \& \text{Participuje}_{PTA}(a_n, \Phi_F)$). Teď už stačí jenom připojit tautologii, že Φ_F je identická sama se sebou ($\Phi_F = \Phi_F$) a existenční generalizací získáváme z antecedentu Teorému 5 jeho konsekvent: $\exists x[x = \Phi_F \& \text{Participuje}_{PTA}(a_1, x) \& \dots \& \text{Participuje}_{PTA}(a_n, x)]$, tedy věta je dokázána. Pro důkaz Teorému 6 by se postupovalo analogicky, akorát s využitím Teorému 4. Tedy stejně jako APb, i JMa a JMb jsou v teorii dokazatelné formule.

A konečně, poslední, co nám ještě zbývá, je, se podívat na to, jak to vidí Pelletier a Zalta s pravdivostí předpokladu *ne-identity*, NI. Začneme s Nlb. To je v rámci této teorie evidentně nepravdivé. Ukážeme to stejným, akorát formalizovaným postupem, jako jsme to udělali o pár stránek výš, neboli jeho negaci dokážeme jako další větu teorie:

$$\text{Teorém 7: } \exists x \exists F [\text{participuje}_{PH}(x, \Phi_F) \& x = \Phi_F]$$

Teorém 7 nám říká, že existuje taková idea, která participuje_{PH} sama na sobě. Pro důkaz si vezmeme libovolnou vlastnost P a uvažme její ideu, Φ_P . Díky Teorému 2 platí, že idea P kóduje vlastnost být P , $(\Phi_P)P$. Instanciací Teorému 4 pak získáme formuli $(\Phi_P)P \equiv \text{participuje}_{PH}(\Phi_P, \Phi_P)$, tedy že idea P participuje_{PH} sama na sobě, a to je přeci to, co nám říká Teorém 7 (a APb, akorát v obecném znění). Tuto existenční větu můžeme zesílit na univerzální a dokázat tak, že skutečně *každá* idea participuje_{PH} sama na sobě:

Teorém 8: $\forall x[Idea(x) \rightarrow participuje_{PH}(x,x)]$

Tedy univerzální platnost APb a definice participace_{PH} má za následek univerzální neplatnost NIb. Podívejme se ještě na NIa. Tento princip říká, že jestliže něco participuje_{PTA} na nějaké ideji, není to s danou ideou identické. Je tedy jasné, že jestliže bude pravdivý předpoklad, že existují ideje, pro které je pravdivé APa, tedy že participují_{PTA} samy na sobě, jak jsme ukazovali výše, bude to mít za následek to, že NIa nemůže rozhodně platit obecně pro všechny ideje v naší teorii. Nepravdivost tohoto principu lze ale hezky dokázat i bez takového předpokladu. Uvažme tedy již zmíněnou ideu vlastnosti *Býti ideální*, Φ_I . Jestliže platí, že každá idea (včetně Φ_I) je podle definice instancí vlastnosti *Býti ideální*, pak instanciací Teorému 3 na $I(\Phi_I) \equiv participuje_{PTA}(\Phi_I, \Phi_I)$ získáváme, že idea *Býti ideální* má účast sama na sobě *prosta alla*, což je v přímém rozporu s NIa. Na základě této úvahy můžeme tedy směle tvrdit další větu, a sice negaci NIa:

Teorém 9: $\exists x \exists F [participuje_{PTA}(x, \Phi_F) \ \& \ x = \Phi_F]$

Podobně jako univerzální platnost APb měla za následek univerzální neplatnost NIb, vidíme, že pro ty ideje, pro které bude pravdivá instance APa, bude naopak nepravdivá instance NIa, neboli že ty ideje, pro něž bude APa pravdivé, poslouží zároveň jako protipříklad dokazující nepravdivost NIa. A obráceně, ty ideje, pro které bude princip NIa pravdivý, budou zároveň jako protipříklady dokazující, že pro ně APa neplatí (např. již zmíněná idea *Býti v pohybu*, či *Nebýti ideální* apod.). Teorém 9 je totiž pouze existenční formule, nikoliv univerzální (na rozdíl od Teorému 7, který lze zesílit, viz Teorém 8).

Když se tedy vrátíme zpátky k nedostatkům v řešení Meinwaldové, vidíme, že nestačí pouze rozlišení předpokladu AP, ale že je potřeba se také postavit čelem k ostatním premisám, zvláště k NI, a zamítnout úplně NIb a stejně tak (až na výjimky, pro které je APa nepravdivé) zamítnout i NIa. Tato formalizace teorie idejí nám umožnila skutečně dokázat, které premisy jsou v rámci teorie konzistentní, a které naopak dělají neplechu, ať už spor, nebo nechávají roztáčet nekonečný regres.

Tímto způsobem tedy panové Pelletier a Zalta dokázali nepřipadnost ATČ jakožto argumentu proti teorii idejí a dávají tak definitivně sbohem Třetímu člověku, kterému „Meinwaldová řekla pouze nashledanou“.

Zde definovanou obecnou teorii pak lze ještě oříznout podle toho, jakým idejím uznáme existenci. Platón se o idejích věcí jako jsou vlasy, bláto a podobně, vyjadřuje lehce pochybně. Má se za to, že by ani nesouhlasil s idejemi negativních a komplexních vlastností. Proto kdybychom chtěli takové ideje z teorie vyškrtnout, omezením podmínky v principu komprehenze se nám to jednoduše podaří, a získáme tak teorii pravděpodobně věrnější a bližší Platónovým představám.

Celkem zajímavý a zase trošku jiný výklad problematiky Argumentu třetího člověka uveřejnil profesor S. Marc Cohen na webových stránkách Washingtonské univerzity⁴². Na začátku opakuje shrnutí teorie idejí, které se nese zhruba v tom duchu, v jakém jsme ji přdestřeli výše. U charakteristiky samotných idejí ale uvádí, na rozdíl od všech doposavad zmíněných filosofů, že *ideje jsou **paradigmata** („paradigms“)*, česky je asi přesnější překlad „vzory“. Věci se pak účastní na jednotlivých idejích tak, že jsou v odpovídajícím vztahu k oněm paradigmátům, ke svým vzorům. Pojem účasti je tu pak brán jako výchozí a predikace je vysvětlována skrze něj, což je například naopak, než jak to definovali pánové Pelletier a Zalta v předcházející kapitole. Ti si stanovili nejprve dva druhy predikace a skrze to pak pojem participace.

Co se týče struktury Argumentu, je zde popsán podobně jako Pelletierem a Zaltou. Spočívá na třech premisách: Auto-predikace (AP), Jedna-nad-mnohými (JM) a Ne-identita (NI). Všimněme si, že zde není uvedena zvlášť Jedinečnost (J). Což ale nevadí, protože ona je v podstatě implicitně obsažena v premise JM, která nám garantuje existenci (právě jedné) ideje pro množství věcí, které mají nějaký společný rys. To, že z opakovaného použití JM nakonec získáme místo jedné nekonečně mnoho idejí, je už věc jiná.

Nekonečný regres z těchto premis pak vykalkulujeme důvěrně známým způsobem, pro připomenutí si ho uvedme ještě jednou, tentokrát formálněji:

- | | |
|---|------------|
| 1. <i>a, b, a c</i> jsou všechny velké. | předpoklad |
| 2. Existuje idea Velikosti ($Velikost_1$), na které mají všechny účast. | 1, JM |
| 3. <i>a, b, c</i> a $Velikost_1$ jsou všechny velké. | 1, 2, AP |
| 4. Existuje idea Velikosti ($Velikost_2$), na které mají všechny účast. | 3, JM |
| 5. $Velikost_2$ není identická s $Velikost_1$. | 4, NI |
| 6. <i>a, b, c, Velikost_1</i> a $Velikost_2$ jsou všechny velké. | 3, AP |
| 7. Existuje idea Velikosti ($Velikost_3$), na které mají všechny účast. | 6, JM |

A tak dále, *ad infinitum*...

Ted', když se podíváme na premisy AP a NI, vidíme, že jejich konjunkce by mohla být kontradikce. AP říká, že „*idea F je sama F*“, a NI naopak podle tradičního výkladu

⁴² <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/tmalect.htm>

říká, že „*idea F se neúčastní na ideji F*“. Ten podmiňovací způsob jsem v první větě použila schválně, protože navzdory tradičnímu chápání těchto dvou premis jako sporných, se nás tento Cohenův výklad snaží přesvědčit o opaku. Upozorňuje na poněkud zavádějící Vlastosovo označení ne-identita, které prý nesprávně asociuje tvrzení, že něco není samo sebou, a navrhuje přejmenování na *ne-auto-participaci* či *ne-auto-explikaci*, protože takové označení lépe odpovídá tomu, co nám NI skutečně říká. Princip NI nám totiž prý **nechce** sdělit nic o predikaci, že nějaká idea není taková a taková, nesnaží se nijak popsat či charakterizovat danou ideu. Jediné, co se nám snaží předat, je informace o tom, že k popisu toho, jaké vlastnosti idea „kóduje“, nelze použít výrok „idea F je F“. Neříká už ale nic o tom, jaké vlastnosti daná idea má či nemá nebo jaké skutečně kóduje. Tedy F-ovitost klidně F může být, a ona taky určitým způsobem je. Dále Cohen pokračuje rozlišením dvou interpretací AP, a to na **auto-predikaci**: *F-ovitost je F*, a **auto-participaci**: *F-ovitost participuje na F-ovitosti*. Participace na ideji by měla vysvětlovat, co to znamená být F, měla by nějak objasňovat, co to znamená sdílení téhož rysu, kdežto predikace by měla pouze sdělit, že dané ideji lze predikovat určitou vlastnost. Když si pak interpretujeme AP pouze jako auto-predikaci a přestaneme po něm chtít nějakou výpověď o participaci, vidíme, že při konfrontaci s NI se nám již neobjevuje spor. Protože věta (NI) „F-ovitost se neúčastní na F-ovitosti“ znamená pouze to, že participace F-ovitosti na sobě samé nevysvětluje, co to znamená být F, že k objasnění stavu být F nám nepomůže F-ovitost a účast na ní, nic víc, nic méně. Nikterak to nehovoří o tom, jaký predikát můžeme F-ovitosti přidělit. Tedy přesně o tom nehovoří, o čem AP naopak ano, a obráceně. Takovouto interpretací obou předpokladů jsme se tedy zbavili sporu, který plynul z jejich konjunkce.

Nyní je tedy potřeba se krom té nekonzistence vypořádat ještě s oním nekonečným regresem, aby byl v teorii idejí nastolen pořádek. Pro jeho odstranění bude evidentně potřeba se vzdát jedné ze tří premis, na kterých Argument stojí. Abychom vybrali tu správnou, je třeba si podle Cohena uvědomit, jakou roli jednotlivé premisy v rámci ATČ hrají:

(JM) zaručuje, že predikace je **vysvětlena** participací

(AP) říká, že vysvětlující entita (tzn. idea) je **paradigma**

(NI) zajišťuje, že vysvětlení nejsou **kruhová** nebo prázdná.

A teď se podívejme postupně na jednotlivé situace, které nastanou v teorii po zavrnutí jednotlivých premis. Jestliže zavrhneme JM, teorie se stane **neúplnou**. Když zavrhneme

AP, ideje už **nebudou paradigmatata** či **vzory**. A se zavrnutím NI se některá **vysvětlení** stanou **kruhová**.

Nejprve se podívejme na paradigmatickou povahu idejí. Cohen toto pojetí suverénně označuje za nejkomplikovanější aspekt celé teorie. Obecně je paradigma nějaký vzor, předloha, vzorec chování, který by měl být následován, či soubor nějakých nezpochybnitelných a věčně platných pravidel. Tedy stálý a neměnný vzor. Není proto divu, že, vzhledem ke své povaze neměnných a stálých jsoucen, začaly být ideje za paradigmatata nakonec některými filosofy považovány. Pro takové ideje by pak předpoklad auto-predikace dával naprostý smysl. Protože paradigma *je* tím, čím je, svojí dokonalou instancí. Hezký příklad jsou standardní míry a váhy. Standardní metr je totiž metr dlouhý. A stejně tak standardní kilogram je jedno kilo těžký a těžko by se dokazoval opak. Na druhou stranu, ideje jsou nehmotná neměnná jsoucná, na rozdíl od třeba zmíněného kilogramu, kterému jeho hmotnost nikdo upřít nemůže. Problém s používáním fyzických předmětů jako vzorů je trochu v tom, že mají tendenci ke změnám, že jsou nestálé. Tímto deficitem Platónovy ideje netrpí. Ať už je ale hmotný či nehmotný, každý vzor je potřeba vždy s něčím poměřit, buďto, abychom se ujistili, že hmota nezměnila svoji povahu, a nebo prostě abychom zjistili, jestli se tomu vzoru daná věc podobá či nikoliv, jestli je skutečně jejím vzorem či ona jemu napodobeninou. Takže aby vzor mohl být vzorem, potřebuje k sobě nějakou věc, pro kterou tím vzorem bude. Je tedy evidentní, že krom předpokladu AP potřebujeme také předpoklad NI, který nám zajistí, že budeme mít ten vzor k čemu vztáhnout, že tu bude nějaká od té ideje (vzoru) různá entita.

Z toho je už patrné, že poslední princip, který se nám nevloudil do úvahy nad povahou idejí, je JM, tedy tvrzení, že „jestliže se množství věcí jeví jako F, pak existuje nějaká idea, F-ovitost, díky níž se ty věci jeví jako F“. S jeho vypuštěním ale ztrácí teorie schopnost zajistit vlastní úplnost skrze pojem participace. Protože najednou může existovat nějaké „mnoho“, které nebude mít účast na žádné ideji, protože teď nebude muset. Na druhou stranu, ztráta schopnosti stanovit společný charakter pro **každou** skupinu věcí nás spasí od nekonečného regresu, protože prostě nebudeme muset vytvářet novou ideu pro již existující ideu stejného jména a skupinu stejně pojmenovaných věcí.

Závěr tohoto článku je tedy takový, že argument typu „třetího člověka“ ukazuje, že příslušná teorie principiálně nemůže být obojí, úplná a bez regresu. Platónův postoj k této interpretaci jeho teorie ale podle Cohena nelze stanovit jednoznačně. V pozdějším dialogu Timaeus představuje zrekonstruovanou teorii idejí, kde ideje zbavil jejich paradigmatického statutu (z toho tedy lze tušit, že by byl možná spíše pro zavrnutí

premisy AP). V dialogu Sofistés hovoří o idejích spíše jako o „druzích“ či o „množinách“ nebo nějakých souborech, což, jak podotýká i Strang⁴³, lépe odpovídá, než pohled na ideje jako na paradigmata. Výslovné odvrhnutí nějakého z principů ale nikde nenajdeme, stejně jako je nenajdeme ani explicitně uvedené. I když tedy odtužit Platónovo stanovisko velmi nejde, nutno uznat, že i tento způsob poskytuje konzistentní a celkem elegantní vypořádání se s Třetím člověkem a jeho spornými předpoklady, ovšem Pelletier a Zalta by tomu pravděpodobně vytkli opět absenci formálního důkazu.

Nyní si tedy shrňme, s jakými přístupy k Argumentu jsme měli tu čest. Vlastos ve svém článku přišel s novým přístupem k celému Argumentu. Jeho princip zachytil ve dvou krocích, ke kterým doplnil do té doby nevyřčené, avšak podle něj nezbytné předpoklady. Toto explicitní vyjádření ale odhalilo jejich vzájemnou neslučitelnost a tím upozornilo na celkovou nevhodnost ATČ, jakožto námitky proti teorii idejí, protože argument stojící na sporných premisách nemůže být správným argumentem. Nekonzistenci předpokladů Vlastos vyřešil úpravou jednoho z nich. Tato úprava odstranila spor a zároveň zabránila nekonečnému řetězci třetích člověků. Tedy teorii idejí určitým způsobem urovnala. Když se ale Vlastos obrací k textu, zjišťuje, že v Platónově díle oporu pro své řešení nenalézá. Ony skryté předpoklady totiž v žádném dialogu explicitně uvedené nejsou a proto ani není možné zjistit, jestli Platón viděl jejich neslučitelnost či nikoliv. Na druhou stranu se ale Vlastos domnívá, že jelikož Platón chtěl svoji teorii idejí před argumentem třetího člověka uchránit, je oprávněné si myslet, že kdyby si byl vědom oněch skrytých předpokladů, souhlasil by s Vlastosem, že je to způsob, jak ATČ vyvrátit. Ve svém druhém článku pak Vlastos uvažuje nad řešením pánů profesorů Sellarse a Stranga, dospívá však k závěru, že pro něj bohužel v Platónově díle opora není a ani se nelze domnívat, že by s nimi vzhledem ke svému přesvědčení Platón souhlasil.

Pelletier a Zalta pojali problém argumentu třetího člověka o něco formálněji. Jejich řešení je v podstatě reakce na přístup, který k ATČ zaujala Meinwaldová. Vyšli z jejího dvojího způsobu predikace, který ale na rozdíl od ní využili k dvojí interpretaci všech premis Argumentu, nikoliv pouze jedné z nich. Pomocí primitivních pojmů postupně budují nejprve obecnější teorii a jako její speciální případ pak teorii idejí. Definují si v ní

⁴³ Strang, Colin & Rees, D. A. (1963). Symposium: Plato and the Third Man. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 37: 147 - 176

reálné a ideální objekty a ideje pak jako speciální případ těch ideálních. Postupně pak dokazují, jaké z předpokladů jsou teoremy této teorie a jaké jimi být nemůžou. Nakonec dospívají ke konjunkci takových výroků, které nejsou vzájemně ve sporu a zároveň ani nevytvářejí nekonečný regres. Směle tedy tvrdí, že kdyby měl Platón prostor k tomu zhodnotit jejich doplnění své teorie, neměl by důvod s nimi nesouhlasit. Zdůrazňují, že na rozdíl od Vlastose a Meinwaldové, jejich přístup zahrnuje také formální důkaz, že je jejich řešení konzistentní se zbytkem teorie idejí a zároveň nenechává prostor pro vznik nějakých dalších námitek.

Cohen, podobně jako výše zmínění, začíná nejprve uvedením jednotlivých principů, na kterých Argument stojí. Jeho způsob, jak se vypořádat s jejich vzájemnou neslučitelností, spočívá v tom, že interpretuje jednotlivé principy, konkrétně NI a AP, tak, aby každý z nich vypovídal o něčem jiném, a tím pádem nevznikal prostor pro jejich spornost. Po tom, co se mu takto podaří získat dohromady konzistentní výroky, na kterých Argument stojí, se pouští do úvahy nad tím, kterého z nich bude vhodné se vzdát, aby byla z teorie ještě odstraněna nekonečná fronta třetích člověků. Rozhodne se zachovat paradigmatickou povahu idejí, tedy předpoklad AP, a po úvaze k AP přidává ještě NI. Princip, který se tedy rozhodl zavrhnout je JM, princip garantující existenci jedné ideje nad mnohými věcmi, nad každým množstvím věcí, které mají nějaký společný rys. S jeho zavrhnutím se teorie sice stane neúplnou, na druhou stranu ale osvobozenou od nekonečného regresu. Odtužit Platónův souhlas či nesouhlas uvádí Cohen, že je v tomto případě velice obtížné, na druhou stranu ale je to způsob, jak zachránit jeho teorii, tedy je možné, že by tímto řešením nepohrdl.

Jak je tedy vidět, existuje hned několik způsobů, jak dát teorii idejí do pořádku, tak, aby „fungovala“. Jen velmi těžko bychom určovali, který z nich je ten nejvěrnější Platónovým představám. Jediné, o co se můžeme s jistotou opřít je zřejmě fakt, že Platón sám byl zastáncem takového pojetí idejí, takže ať už si o námitkách formulovaných v dialogu Parmenidés myslel cokoli, nebyly pravděpodobně myšleny jako nástroje pro zničení jeho teorie. Toto už jsou ale, uznávám, úvahy nad rámec mé práce, které raději přenechám povolanějším autoritám.

6) Obecné výrazy

Platónova teorie idejí je od okamžiku svého zrodu až do současnosti stále aktuální a hojně rozebírané téma. Jak jsme viděli, již v antice se proti ní zdvihala vlna námitek, navzdory tomu měla ale i početné zastánce z řad Platónových následovníků. Různé názory na to, jaký druh existence idejí, respektive vlastnostem, přidělit, se překřížovaly několik staletí. Až nakonec ve středověku vyústila snaha o to nějak popsat vztahy mezi věcmi a vlastnostmi ve slavný „**Spor o univerzálie**“.

V tomto sporu se střetávají dva hlavní úhly pohledu na obecniny. První z nich, vycházející z platonismu, je **realismus**. Tento směr tvrdí, že univerzálie mají svoji reálnou existenci, že jsou oddělitelné od věcí a my je můžeme samostatně poznávat. Jsou tedy obdobou Platónových idejí. Z tohoto extrémního pohledu se vyvinula trochu umírněnější větev kopírující v podstatě Aristotelův náhled na univerzálie, a sice že existují reálně, jsou ale vždy přítomné v něčem, nikoliv samostatně. A my lidé jsme pak schopni svým rozumem je abstrahovat z věcí a chápat je jako nějaké obecné rysy.

Protipól k realismu je **nominalismus**, který naopak tvrdí, že nic jako sdílená obecnina neexistuje, to jenom my lidé říkáme některým věcem stejně. Tedy ty obecné věci jsou pouze nějakým pojmenováním a to, že stejně barevné věci pojmenováváme stejně, je jen naučená konvence. Takovýto krajní nominalismus ovšem funguje pouze do té doby, dokud pojmenováváme známé věci. Ve chvíli, kdy budeme čelit nějakému neznámému předmětu, budeme i tak schopni určit jeho vlastnosti, například bravu, a všichni ji určí stejně. Jak to? Na to už nominalismus odpovědět nedokáže.

Z tohoto extrémního směru se později oddělila umírněnější větev **konceptualistů**. Ti sice souhlasili s tím, že žádná sdílená univerzálie reálně neexistuje, uznali však, že je to nějaký pojem, který známe. Obecný je však jen ten pojem, jakožto nějaký úkon rozumu, ne ale už ten fyzický rys v té věci.

Jak je vidět z předcházejícího, obecné termíny neboli univerzálie jsou tedy nějaké obecné vlastnosti, jako například červený, lidský, gumový apod. Jedna vlastnost, kterou lze aplikovat na více věcí, nějaký obecný rys ve věcech pozorovatelný.

Z nominalismu a konceptualismu pak vzešly tendence zredukovat obecniny na nějakou jinou uchopitelnější entitu, což vyústilo v pojetí obecnin jako **množin**. Věc má nějakou vlastnost, patří-li do příslušné množiny. Tedy je červená, jestliže patří do množiny červených věcí. Existuje ale hned několik důvodů, proč toto není úplně šťastné

přirovnání. Už samotné označení „množina červených věcí“ je problematické. Množiny jsou jasně určeny svými prvky. Jaké ale všechny prvky má ta množina červených věcí? Těžko si můžeme představit všechny červené věci na světě, o to míň je vyjmenovat. Navíc i to zařazení věcí do příslušné množiny může být někdy problematické. Množiny se také každou chvílí mění, prvky ztrácí a zase získávají jiné a jiné vlastnosti, na rozdíl od obecnin, které jsou pořád stejné. Vypadá to tedy, že jediný způsob, jak můžeme popsat množinu nějakých věcí, je skrze příslušnou vlastnost. Takže množina červených věcí je množina všech takových prvků, které jsou červené. A červené věci jsou tedy takové, které patří do množiny červených věcí...a tak dále, pořád dokola...

O tomto hovoří i Frege ve svém článku „O pojmu a předmětu“⁴⁴ (Über Begriff und Gegenstand). Na začátku článku nejprve oba termíny vysvětluje. Pojem je pro něj něco obecného, co se pojí s neurčitým členem, něco, co může hrát roli přísudku, něco, co má predikativní povahu. Na rozdíl od toho, předmět roli přísudku hrát nikdy nemůže. Je to nějaká věc označená vlastním jménem, něco, co se pojí s určitým členem. Vztah těchto dvou výrazů pak Frege popisuje jako „*spadání předmětu pod pojem*“, tedy že nějakému individuu je přidělen nějaký obecný výraz. Například „Venuše je planeta“. Zde je „Venuše“ předmětem a výraz „(je) planeta“ pojmem. Důležité ještě je, že pojem může být i na pozici předmětu a spadat pod pojem vyššího řádu, kdežto předmět hrát roli pojmu nikdy nemůže.

V další části článku se pak Frege dostává k tomu, co je pro něj vlastnost. Není to nic jiného než pojem, pod který spadá nějaký předmět. Věta „ Γ má vlastnost Φ “ znamená, že předmět Γ spadá pod pojem Φ . A stejně jako má množina své prvky, má vlastnost své instance, a množina oněch instancí bude *extenzí* dané vlastnosti.

V závěru článku se pak dostává právě ke kritice pojetí vlastností jako množin. Říká v podstatě, že stejně jako nemůžeme spojovat dohromady dva předměty, protože jsou „nasycené“, tak obdobně nemůžeme uspokojivě vysvětlit, co to je býti prvkem nějaké množiny přirovnáním k prvkům té množiny. Frege to ukazuje na následujícím příkladu. Máme předmět „číslo 2“ a předmět „pojem prvočíslo“ (pozor, není to pojem!). Abychom mohli tyto dva spojit do věty, musíme doplnit nějakou spojku, dát je do nějaké relace, relace „spadání pod pojem“. Získáme tedy větu „číslo 2 spadá pod pojem prvočíslo“. Pojem je extenzí přísudku, ten bude ve tvaru „spadání pod pojem prvočíslo“. Jenže

⁴⁴ Frege, G.: 'Über Begriff und Gegenstand', in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16: 192–205. Translated as 'Concept and Object' by P. Geach in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (eds. and trans.), Oxford: Blackwell, third edition, 1980

„spadání pod pojem prvočíslo“ zde není pojem, ale pouze předmět (protože už „pojem prvočíslo“ byl předmět), takže pokud ho chceme s nějakým předmětem dále spojit, potřebujeme zase nějakou spojku, která by je slepila do věty. Vidíme tedy, že se nám posunul problém s tím, že jsme predikovali nasycený, a tudíž nepredikovatelný předmět. Jediné, co můžeme nyní udělat je, že řekneme, že „číslo 2 spadá pod pojem, pod který spadá pojem prvočíslo“, ale to nás opět posune jen o úroveň dál, protože „spadání pod pojem, pod který spadá pojem prvočíslo“ opět není pojmem.

Když toto aplikujeme na ony množiny, jakmile se budeme snažit popsat prvky množiny skrze náležení do množiny, budeme si vždy muset postulovat nějakou další množinu o úroveň výš, kde pak k jejímu popisu budeme potřebovat další a tak pořád dál...

Ačkoliv byl Frege kritikem tohoto pojetí vlastností jako množin, připouští, že pro potřeby logiky to stačí a od jeho dob se toto množinové pojetí celkem ustálilo.

7) Závěr

Ve své práci jsem se tedy nejprve zaměřila na výklad Platónovy teorie idejí a následně jednotlivých námitek vznesených proti ní v první části dialogu Parmenidés. Na tento rozbor pak navazuje kapitola zaměřená už na samotný Argument třetího člověka. Vlastos, Cohen i Pelletier a Zalta sice svojí analýzu argumentu a teorie idejí pojmají každý trochu v jiném duchu, všichni ale nakonec dochází ke stejnému závěru, a sice že celý argument stojí na dohromady sporných premisách a tedy je nerelevantní námitkou proti Platónově teorii. Každá z analýz pak předkládá i způsob, jak odstranit spor jednotlivých principů, aby byla teorie zachráněná.

Kdybychom totiž teorii idejí odvrhli a upřeli tak reálnou existenci jednotlivým vlastnostem, neměli bychom o čem dále filosofovat, najednou by nebylo co říct, protože bychom nemohli nic popsat. Přesně k tomu dospívají v dialogu i Sókratés s Parmenidem na závěr své debaty.

Poslední kapitola pak uzavírá úvahy nad idejemi jejich vztáhnutím k obecninám a množinám a zmiňuje Fregův postoj k množinovému pojetí vlastností.

Použitá literatura

- Tretera, Ivo: Nástin dějin evropského myšlení, Paseka: Praha 2006.
- Kratochvíl, Zdeňek: Mýtus, filosofie a věda I. a II., Jůza & Jůzová: Praha 1995.
- Zlomky předsokratovských myslitelů, přel. K. Svoboda, ČSAV: Praha 1962.
- Aristotelés: Metafyzika, přel. Antonín Kříž, Petr Rezek: Praha 2008.
- Platón: Ústava, s využ. překl. Emanuela Peroutky přel. Fr. Novotný, Oikoymenh: Praha 2001.
- Platón: Kratylos, přel. Fr. Novotný, Oikoymenh: Praha 1994.
- Platón: Parmenidés, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh 1996.
- Platón: Faidón, přel. Fr. Novotný, Praha: Oikoymenh 2000.
- Frances, Bryan (1996). Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the Parmenides. *Ancient Philosophy* 16 (1):47-64.
- Frege, G.: Über Begriff und Gegenstand', in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 16: 192–205. Translated as 'Concept and Object' by P. Geach in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach and M. Black (eds. and trans.), Oxford: Blackwell, third edition, 1980.
- Hansen, Michael J., (2010). Plato's Parmenides: Interpretations and Solutions to the Third Man, *Aporia* vol. 20 no.1 – 2010.
- Meinwald, Constance (1991). *Plato's Parmenides*. Oxford University Press.
- Panagiotou, Spiro (1987). Socrates' 'Defiance' in the "Apology". *Apeiron* 20 (1):39 - 61.
- Pelletier, Francis Jeffry & Zalta, Edward N. (2000). How to say goodbye to the third man. *Noûs* 34 (2):165–202.
- Sellars, Wilfrid (1955). Vlastos and "the third man". *Philosophical Review* 64 (3): 405-437.
- Strang, Colin & Rees, D. A. (1963). Symposium: Plato and the Third Man. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 37: 147 - 176.
- Vlastos, Gregory (1954). The third man argument in the Parmenides. *Philosophical Review* 63 (3):319-349.
- Vlastos, Gregory (1969). Plato's "third man" argument: Text and logic. *Philosophical Quarterly* 19 (77): 289-301.
- <http://plato.stanford.edu/entries/properties/>
- <http://plato.stanford.edu/entries/plato-parmenides/>
- <http://faculty.washington.edu/smcohen/320/tmalect.htm>
- http://www.phil.muni.cz/fil/antika/ideje/treti_clovek.htm